

د. محمد بن بسيس بن مقبول السفياني

الأسس المنهجية لنقد الأديان

دراسة في سؤال المنهج ونظرية البحث

المجلد الأول

الأسس المنهجية لنقد الأديان

دراسة في سؤال المنهج ونظرية البحث

لا تزال المعرفة المادية المعاصرة تحمل في أثنائها قِيَم الحياد المزعوم، وغلواء الغطرسة والاستعلاء، مما أوقع الباحثين في خطئين:

أحدهما : أنَّ المنهج التجريبي لا يتعامل إلَّا مع المحسوسات مما يستلزم إهمال الأديان؛ لأنَّها ليست من موضوعه، وإنَّما يتناول بحثها من الجوانب المحسوسة فيها كالوثائق المكتوبة ونوع الورق والحبر و المعابد المشيَّدة وما عليها من رسومات و زخرفات.

والثاني: أنَّ هذا المنهج لما تربَّى في أحضان العلمانية الدهرانيَّة أضاف إلى ماديَّته التعامل مع الأديان تعاملًا واحدًا؛ إذ العلمانية تدَّعي أنَّها تقفُ من الأديان على مسافة واحدة، فلا تفضِّل دينًا على دين، وإنَّما تتعامل مع الشرك معاملتها مع التوحيد، ومع الأديان الباطلة معاملة الإسلام الحق، وبسبب ذلك اختلطت الحقائق وتحيَّرت الفهوم، فوقف الناقد البصير أمام صحراء لا ماء فيها إلَّا وَهَج السراب، وعاد المنهج العلمي ماردًا جبَّارًا يُغِير على عقل الإنسان وشعوره فينتزع منه الحق والفضيلة كما ينتزع السفُّود إذا وُضِع في الصوف المنفوش، وبات من الواضح أن كبرياء الإسلام في مأزق، وأنَّ تلك الدراسات المتلفِّعة بوشاح الحياد البارد، وأردية الرزانة الأكاديمية؛ إنَّما تُخفي في باطنها دسائس العلمانية، وحزازات التعصُّبات الدينية الباطلة، فاحتيج إلى إبراز المنهج النقدي الصحيح الذي يصلح أن يكون الدين موضوعًا له، فيقف من الأديان موقفًا معياريًّا نقديًّا، لا يكتفي بمجرد التوصيف والمقارنة بل يعزلها في أصولها و فروعها إلى حقٍّ وباطلٍ، مع احتفاظه بصدقه وعدله و موضوعيته .

ومن هنا جاءت هذه الدراسة العلمية لبناء الأسس المنهجية لنقد الآراء و الديانات.

المملكة العربية السعودية - ص.ب ١٨٧١٨ جدة ٢١٤٢٥

هاتف : ٦٢٨٨٦٨٥ ١٢ (٩٦٦+) فاكس : ٢٧١٨٢٣٠ ١٢ (٩٦٦+)

www.taseel.com - info@taseel.com



الأُسس المنهجية
لنقد الأديان
دراسة في سؤال المنهج ونظرية البحث

الأُسس المنهجية لنقد الأديان

دراسة في سؤال المنهج ونظرية البحث

د. محمد بن بسيس بن مقبول السفياني

مركز التأصيل للدراسات والبحوث

الطبعة الأولى

١٤٣٧هـ/٢٠١٦م

تصميم الغلاف: مركز التأصيل

الحجم: ١٧ × ٢٤ سم

التجليد: كرتوناج

مركز التأصيل للدراسات والبحوث

المملكة العربية السعودية، جدة، طريق الحرمين (الخط السريع)، بجوار جسر التحلية.

هاتف: ٦٢٨٨٦٨٥ ٠١٢ ٩٦٦ +   ناسوخ: ٢٧١٨٢٣٠ ٠١٢ ٩٦٦ +

ص ب: ١٨٧١٨ جدة ٢١٤٢٥ المملكة العربية السعودية

الموقع الإلكتروني: www.taseel.com

بريد إلكتروني: info@taseel.com

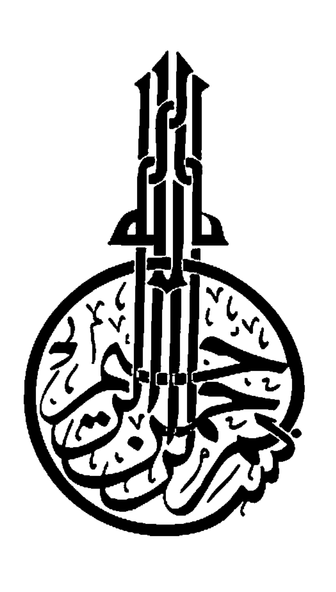
الأُسس المنهجية لنقد الأديان

دراسة في سؤال المنهج ونظرية البحث

د. محمد بن بسيس بن مقبول السفياني

الجزء الأول

مركز التأصيل للدراسات والبحوث



المقدمة

الحمد لله الذي خلق فسوى، والذي قدر فهدى، والذي أخرج المرعى، فجعله غثاء أحوى، الذي قهر العباد بقدرته، واستصلحهم برحمته، ودبرهم بحكمته؛ حتى أقام شواهد وجوده في شخوص القائمين بجحوده فنطق الإنسان بوحدانيته بجوارحه وحدوده قبل بيانه واستسلامه لمعبوده.

والصلاة والسلام على خاتم المرسلين وإمام المتقين وقدوة الناس أجمعين الرسول المصطفى والحبيب المجتبى محمد ﷺ صاحب اللواء المعقود والحوض المورود والمقام المحمود.

وعلى آله الطيبين وصحابته الميامين وزوجاته أمهات المؤمنين، ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين. أما بعد:

فحين أنزل الله آدم ـ عليه السلام ـ لعمارة الأرض بقيت ذريته على التوحيد والعدل والفضيلة قرونًا متطاولة حتى طرأ الشرك فأفسد التوحيد، وظهر الظلم فأفسد العدل، وفشت الرذيلة فأفسدت الأخلاق.

فأرسل الله نوحًا ـ أول الرسل عليهم السلام ـ ليرد الناس إلى دين أبيهم دين التوحيد والفطرة فانقسم الناس إلى مطيع وعاصي ومن حينها والناس يتفلتون من الإيمان تفلت الإبل من عقلها فيردهم الأنبياء إلى خير دنياهم وآخرتهم.

حتى جاء خاتم المرسلين وإمام المتقين محمد ﷺ فجاء بالدين الخاتم

وكان من كمال شريعته وغناها بالبراهين العقلية والنواميس العادلة والأخلاق الفاضلة ما أغنى عن إرسال رسول آخر.

وكما انحرفت الأمم السابقة مع وجود الأنبياء وبراهينهم فقد انحرف الناس مع كمال شريعته وفضلها حتى صار الناس فسطاطين: أهل الحق وأهل الباطل!

وزاد على هذا أن التقدم الغربي المعاصر في مجالات الحياة ـ عدا الدين ـ قد صبغ أرجاء المعمورة بمظاهر ماديته وصدّر أفكاره ونظمه وصناعاته إلى سائر الأمصار الأخرى حتى أضحت الحضارة الغربية هي مركز التقدم ومحور الفكر فلا تنصرف أذهان كثير من الناس في معنى التحضر والتمدن والمنهج العلمي إلا لما عند القوم فحسب!

ولما نبت المنهج التجريبي ـ وهو أبو التقدم المادي الراهن ـ بعيدًا عن الدين والأخلاق كطفل عبقري القريحة في أسرة متفسخة حمل معه الأبعاد النفسية والمسلكية للتنصل من الدين والأخلاق مما أوهم أن هذا المنهج الذي لا يلتفت للأديان كلها هو المنهج العلمي المناسب لنقد الأديان والفلسفات.

إذ لا تزال المعرفة المادية المعاصرة تحمل في ثناياها قيم الحياد المزعوم وغلواء الغطرسة والاستعلاء، مما هيأ للباحثين الوقوع في خطأين:

أحدهما: أن المنهج التجريبي لا يتعامل إلا مع المحسوسات مما استلزم إهمال الأديان لأنها ليست من موضوعه وإنما يتناول بحثها من الجوانب المحسوسة فيها كالوثائق المكتوبة ونوع الورق والحبر والمعابد المشيدة وما فيها من رسوم وزخرفات ونحو ذلك.

والثاني: أن هذا المنهج لما تربى في أحضان العلمانية أضاف إلى ماديته التعامل مع الأديان تعاملًا واحدًا إذ العلمانية تدعي أنها تقف من الأديان موقفًا واحدًا فلا تفضل دين على دين، وإنما تتعامل مع الشرك معاملة التوحيد ومع الأديان الباطلة معاملة الإسلام الحق.

وبسبب ذلك اختلطت الحقائق وتحيرت الفهوم فوقف الناقد البصير أمام صحراء لا ماء فيها إلا وهج السراب.

فأجدبت العقول وتصحرت النفوس وعاد المنهج العلمي ماردًا جبارًا يغير على عقل الإنسان وشعوره فينتزع منه الحق والفضيلة كما ينتزع السفود إذا وضع في الصوف المنفوش وبات من الواضح أن كبرياء الإسلام في مأزق! وأن تلك الدراسات المتلفعة بوشاح الحياد البارد وأردية الرزانة الأكاديمية إنما تخفي في باطنها دسائس العلمانية وحزازات التعصبات الدينية.

فاحتيج إلى إبراز المنهج النقدي الصحيح الذي يصلح أن يكون الدين موضوعًا له ويقف من الأديان موقفًا معياريًّا نقديًّا لا يكتفي بمجرد التوصيف والمقارنة بل يعزلها في أصولها وفروعها إلى حق وباطل مع احتفاظه بصدقه وعدله وموضوعيته!

فجاء هذا البحث ليقدم هذا المنهج حاملًا عنوان:

الأُسس المنهجية لنقد الأديان

دراسة في سؤال المنهج ونظرية البحث

مضمونه وحدوده:

ومضمون البحث يتضح بذكر ما يحتوي عليه من مفهومات حيث إن العنوان يشتمل على ذكر الموضوع ومتعلقه فالموضوع هو المنهجيات النقدية نفسها ومتعلقها الدين مما يعني أن الدين ليس من موضوع البحث أصالة وإنما تحضر مفردات الأديان على جهة التمثيل والتدليل والتطبيق.

وأما موضوعه الأساس فهو المعايير النقدية التي نستعملها لنقد الأديان من حيث: إحصاؤها وتوصيفها وفرز الصحيح من غيره والخلوص إلى ضمها في كتاب واحد يسعف الباحثين بالعدة المنهجية لتمحيص المقولات والمسلكيات والنصوص.

ولما كان من طبيعة عمل المنهج أنه يتأثر بموضوعه مما يقتضي أن تطبيق المنهج الواحد يتحور من موضوع لموضوع بحيث يزيد شروطًا في مكان ويتخفف منها في مكان آخر تم الاقتصار على أسس المنهجيات دون شروطها فالنقد التاريخي ـ مثلًا ـ إذا تعامل مع النصوص الدينية فيحتاج إلى شروط لا يحتاجها إذا تعامل مع النصوص الأدبية القديمة فإن نصوص الأديان ـ في الغالب ـ نصوص مباشرة الدلالة ولها هدف رسالي غالبًا بخلاف النصوص الأدبية التي تضمحل فيها المباشرة وتتجه للاستعارات والتشبيهات ولها هدف جمالي غالبًا.

كما أن هذا المنهج نفسه حين يتعامل مع الوسيلة التي نقلت الخبر (النص) لاختبار أمانتها ودقتها تختلف شروطه من وسيلة إلى وسيلة فإذا كانت الوسيلة هي (الرواة) احتاج لشروط أخرى كمعرفة أسمائهم، وتواريخ وفياتهم، وأحوالهم من حيث العدالة والضبط وإن كانت الوسيلة هي (الوثائق) المكتوبة احتاج لشروط أخرى تخصها كمعرفة تاريخ كتابتها بناءً على طبيعة

الأوراق ونوع الحبر وأنواع الخطوط وأسلوب الكتابة ونحوها مما يعني أن الهدف واحد وهو مدى أمانة النقل ودقته والشروط التي يتحقق بها الهدف مختلفة!

وما يقال في النقد التاريخي يقال في سائر المنهجيات النقدية التي هي موضوع البحث وهو اقتصارها على الأسس المنهجية ذات الطابع النظري وأن حدوده تنتهي عند الاشتراطات ذات الطابع الإجرائي التي لا تظهر الحاجة لها إلا بحسب طبيعة المسألة المدروسة بخصوصها وهي متروكة لفطنة الناقد وخبرته!

أسباب اختياره:

وأسباب اختيار هذا الموضوع منها ما يرجع الى الموضوع نفسه ومنها ما يرجع الى الباحث ومنها ما يرجع الى المجتمع وتتلخص فيما يلي:

أولًا: عدم وجود دراسة علمية أكاديمية تعالج هذا الموضوع بخصوصه، كما يقتضي جمع مفرداته وتصنيفها وتحليلها وإخراجها في مصنف واحد يضم كل ما يحتاجه الباحثون في علم مقارنة الأديان مما له صلة بمنهجيات النقد والتمحيص حسب علمي.

ثانيًا: ما وجد من دراسات ترصد نقد الأديان منهجيًا إنما تناولت شخصية علمية محددة أو بابًا خاصًا، فافتقرت للشمول الذي يضم كل أسس النقد المنهجي للمقولات بسبب ارتباط هذه الدراسات بالشخصية التي هي موضوع الدراسة أو الباب الخاص، مما اقتضى دراسة مناهج النقد باعتبارها علمًا قائمًا بنفسه لا يختص بأمر معين.

ثالثًا: توفير المادة العلمية الكافية للباحثين والعلماء المشتغلين بدراسة

الأديان، ونقد الفرق والمقالات بتحريرها، وعزل الصحيح من غيره حتى يتم إعمالها في تمحيص المقولات والأفكار.

رابعًا: لفت انتباه الباحثين إلى قصور علم مقارنة الأديان في الغرب حين اكتفى بالمنهج الوصفي دون نقد وتمحيص تأثرًا بالفكر العلماني الذي يدعي الوقوف من الأديان موقفًا واحدًا واعتبارها متساوية ويقوم بعضها مقام بعض!

خامسًا: كثرة الباحثين في علم العقيدة وقلتهم في علم مقارنة الأديان، مما دعاني للمبادرة لسد هذا الجانب إسهامًا في تحقيق الواجب الكفائي الذي يتعين على المسلمين القيام به، لاسيما في عصر كثر الحديث فيه عن حوار الأديان وصدام الحضارات وتعايش الثقافات ونحو ذلك.

سادسًا: اختص الإسلام من بين سائر الأديان بثرائه بالمنهجيات العلمية التي تمحص المقولات الدينية بالحجة والبرهان متمثلة في محاورة أهل الكتاب والأمم الضالة، وكل هذا يتطلب استخلاصها وإبرازها!

سابعًا: رغبتي الخاصة في التفقه في نظرية المعرفة والمناهج النقدية، كي أتمكن من النظر النقدي في الديانات كلها دون الاقتصار على علم العقيدة وحده!

الصعوبات:

وقد واجهني صعوبات في أثناء الدراسة لابد من ذكرها بغية أن تلتفت المؤسسات البحثية والجهات الأكاديمية لمعالجتها وتذليلها للباحثين، وأبرز ما واجهني ما يلي:

أ ـ قلة البحوث المنهجية المحررة التي تحلل الكيفيات المعرفية للنقد،

إذ إن أكثر العلماء والباحثين لا يصرحون بمناهجهم في نقد المقولات، مما يتطلب استنباط مناهجهم ثم اختبارها والتأكد من صحتها ثم مقارنتها بجهود الآخرين للخلوص بتنظير علمي يشمل الجهود جميعًا. والصعوبة هنا في ممارسة جهد مركب لا أصل فيه إلى النتيجة إلا بعد عدد من المراحل!

ب ـ إن أغلب مادة البحث العلمية مظانها كتب المناهج ونظرية المعرفة والمنطق القديم والحديث وأصول الفقه ومصطلح الحديث والنحو واللغة واللسانيات ونظرية المقاصد وليست في كتب الأديان، مما يتطلب تحريرها من تلك المصادر ثم المقارنة بينها وبين تطبيقاتها عند نقاد الأديان المعروفين كابن حزم وابن تيمية وابن القيم ورحمت الله الهندي لعزل الصحيح عن غيره. والصعوبة هنا في الفجوة الكبيرة بين النظرية والتطبيق علمًا بأن التطبيق لم يتم التصريح به عند هؤلاء النقاد غالبًا.

ج ـ قراءة الكتب الكثيرة دون أن يقف الباحث على شيء ذي بال، وربما تمت قراءة الكتاب كاملًا دون أن أظفر بأي مسألة تخص البحث.

وقد تم التغلب على هذه الصعوبات بفضل الله وحده لا شريك له فلا حول ولا قوة إلا بالله سبحانه.

منهج البحث:

ويتضمن جانبين: الجانب الشكلي للبحث كتقسيمه إلى أبواب وفصول والصياغة اللغوية والأسلوبية ونحوها، والجانب المضموني للبحث كاعتماد النقد العلمي والمقارنة وسائر العمليات العقلية والمعرفية وجاء في النقاط التالية:

أولًا: في تقسيم موضوعات البحث سرت على ما يلي:

لما كان العلم بالدين وصفًا ونقدًا يقوم على دراسة ثلاثة مضامين أساسية هي: (أصوله المعرفية، وحقيقته في نفسه، وما يقدمه من تصورات وتشريعات لها فوائد ومنافع) كان لابد من استيفاء كل الجوانب كي يتم الوقوف على الدين من جوانبه كلها.

والعلم بالدين ـ بحسب أصوله المعرفية ـ هو الوقوف عليه تصورًا وحكمًا من خلال نظرية المعرفة في منهجها التكاملي القائم على اعتماد الحس والعقل والفطرة باعتبارها أنظمة منهجية تتعاضد في تحصيل المعرفة والظفر بالتصورات التامة، لا باعتبار المعرفة محصورة في الحس دون العقل أو في العقل دون الحس أو في الحس والعقل معًا دون النقل مع ما يتبع بحث المنهج المعرفي المتكامل من مقتضيات وتوظيفات تخص المقولات الدينية في التصور والحكم وهو ما كان موضوع الباب الأول.

وأما العلم بحقيقة الدين فإما أن يكون بمعرفته من خلال سلوك اتباعه أو من خلال نصوصه المقدسة، ولما كانت سلوكيات الأتباع لا تعبر بالضرورة عن حقائق الدين اقتصر على القدر المعبر عن ذلك وهو ما كان من جنس الإجماع والتواتر. وأما النصوص الدينية فلما كان منها الحاضر(كالخطاب الديني مثلًا) ومنها القديم احتيج إلى دراسة النصوص القديمة ومدى وصولها للأجيال التالية بطرق النقل التاريخي الصحيح مما اقتضى دراسة أهم المناهج العلمية في دراسة التاريخيات عمومًا وهو المنهج التاريخي الذي يدرس موثوقية السند والمتن وتحليل ذلك لعزل الصحيح من السقيم ثم تركيب الصحيح وتفسيره وهو موضوع الباب الثاني.

وأما العلم بصحة الدين وفساده من جهة نتائجه فهو دراسة ما يقدمه من تفصيلات غيبية وعبادية وتشريعية وإن امتثالها إيمانًا وانقيادًا يثمر منافع

وثمرات، وهذه الثمرات إما عامة تتعلق بعلاقة الإنسان مع أخيه الإنسان وتتحقق في الاخلاق وإما خاصة تتعلق بالإنسان في خاصة نفسه وتتحقق في سكينة النفس وطمأنينتها مما يعني أن نتائج الدين إما باعتبار نفسه وهي التفصيلات الغيبية والتشريعية والعبادية، وإما باعتبار ما يقوم بالمتدين وهي الأخلاق والطمأنينة، ونقد كل ذلك هو موضوع الباب الأخير.

ثانيًا: اعتمدت في عرض البحث ومناقشة قضاياه الطرق التالية:

١ ـ الجمع والاستقراء.

٢ ـ التوصيف والمقارنة.

٣ ـ التحليل والتركيب.

٤ ـ النقد والتقويم.

وتم استعمالها بشكل متكامل فربما اجتمعت على موضوع واحد وهذا في أغلب البحث وربما غلب أحدها في موضوع دون آخر حسب مقتضيات الموضوع المدروس.

ففي حال نقل مذهب أو دين أستقرئ المادة المجموعة وأُقارنها بشبيهاتها لعزل الأشباه والنظائر عن غيرها، وإن كانت المادة متعلقة بالمفاهيم والاستدلالات فأستعمل التحليل في المفاهيم والتركيب في الاستدلالات وفي كل ذلك أمارس العملية النقدية بحسب المفردة المدروسة، فإن كانت صحيحة علميًا دلَّلتُ، وإن كانت خاطئة علميًا علَّلتُ، مما يعني أن البناء النظري للبحث يتعاطى مع المادة المدروسة تعاملًا جدليًا إذ يتأثر بها ويؤثر فيها!

ثالثًا: البحث بين التنظير والتطبيق:

الشق التنظيري في البحث هو الجانب الأساس الأصلي بسبب أن البحث

إنما يناقش الأسس من حيث مفهومها وطبيعتها ودورها النقدي وكفاءتها المعرفية ومجالاتها، وهذا يتمشى مع كون العملية النقدية في جوهرها إنما هي اشتغال على نظرية البحث. وأما الجانب التطبيقي على الأديان نفسها فهو أمر فرعي وجهد ثانوي، فالذي يبحث عن التطبيقات في هذه الدراسة كالذي يبحث عن مسائل الفقه في كتب أصول الفقه، ولهذا تم التخفف منها كي لا يتم إثقال البحث بمقولات الأديان لاتساعها وكثرتها وتشعبها. ومع هذا حرصت على حضور التطبيقات لكل أساس بما يناسبه لكنها تطبيقات من باب التمثيل.

رابعًا: ربما تم تكرار الموضوع الواحد في أكثر من موضع من البحث لكن من جهة مختلفة بحيث يذكر هنا لغرض وهناك لغرض آخر، وقد حرصت على عدم إعادة المفردة إلا لفائدة علمية أخرى وهذا بسبب الطبيعة التحليلية للمواد محل البحث.

خامسًا: اعتمدت في الجوانب الشكلية للبحث ما يلي:

أ ـ قسمت البحث إلى أبواب وفصول ومباحث ومطالب وفقرات وحرصت على أن يكون هذا في نسق منهجي واحد يخضع له البحث من أوله إلى آخره.

ب ـ عزوت الآيات إلى سورها وجعلت ذلك في صلب البحث كي لا يتم إثقال البحث بكثرة الحواشي.

ج ـ خرجت الأحاديث فإن كان الحديث في الصحيحين أو أحدهما اكتفيت بالعزو دون الحكم وإن كان في غير الصحيحين اجتهدت في الحكم عليها بنقل أحكام النقاد رحمهم الله.

د ـ عزوت الآثار والنقولات إلى مصادرها عزوًا علميًا.

هـ ـ ترجمت للأعلام غير المشهورين ترجمة مختصرة بذكر الاسم وتاريخ الوفاة ومرجع الترجمة ولم أترجم للصحابة ﷺ والأئمة المشهورين كالأربعة وابن تيمية كما لم أترجم للمعروفين عند المتخصصين في العقيدة كما لم أترجم للشخصيات التي لا تزال على قيد الحياة إلا إذا ترتب على معرفته زيادة في الثقة بكلامه، وأهملت بعض من ورد اسمه في المتن في سياق يعطي نوع تعريف به.

و ـ وختمت البحث بفهرس المصادر والمراجع، وفهرس الموضوعات.

خطة البحث:

المقدمة وتشتمل على:

- الموضوع وأهميته
- مضمونه وحدوده
- أسباب اختياره
- الصعوبات
- منهج البحث
- خطة البحث

التمهيد ويشتمل على إيضاح مفاهيم البحث في مطلبين:

المطلب الأول: مفاهيم البحث

- المنهج
- النقد
- الدين

المطلب الثاني: المنهج الصحيح في التعريفات

- الحد الاسمي
- أنواع الحد الاسمي
- مفهوم الدين ـ نموذجًا ـ

الفصل الثاني: النقد الخارجي

المبحث الأول: الإسناد والوثيقة

المطلب الأول: الإسناد

المطلب الثاني: الوثيقة

المطلب الثالث: المقارنة بين الإسناد والوثيقة

المبحث الثاني: الخبر باعتبار طرقه

المطلب الأول: المتواتر

المطلب الثاني: خبر الآحاد

المبحث الثالث الخبر باعتبار أحوال الرواة

المطلب الأول: مسالك النقاد في معرفة أحوال الرواة

المطلب الثاني: أحوال قبول الخبر

المطلب الثالث: أحوال رد الخبر

المبحث الرابع: التطبيق: سند التوراة والإنجيل ـ نموذجًا ـ

المطلب الأول: التوراة

المطلب الثاني: الإنجيل

المطلب الثالث: الموقف مما فيهما

الفصل الثالث: النقد الداخلي

المبحث الأول: تحليل النص

المطلب الأول: لغة النص

المطلب الثاني: التحريف

المطلب الثالث: التناقض

المطلب الرابع: الأغلاط والأخطاء

المبحث الثاني: تركيب النص

المطلب الأول: توثيق النصوص

المطلب الثاني: التفسير والشرح

المطلب الثالث: الترجمة

الباب الثالث: نقد الدين باعتبار تفصيلاته وثمراته

الفصل الأول: الوحي: الحاجة له وما ينفرد به

المبحث الأول: الحاجة للوحي

المطلب الأول: الكمال الإلهي

المطلب الثاني: تضمن الوحي لأدلة ثبوته

المطلب الثالث: طبيعة الإنسان

المبحث الثاني: ما ينفرد به الوحي

المطلب الأول: الغيب المحض

المطلب الثاني: العبادات

المطلب الثالث: التشريعات

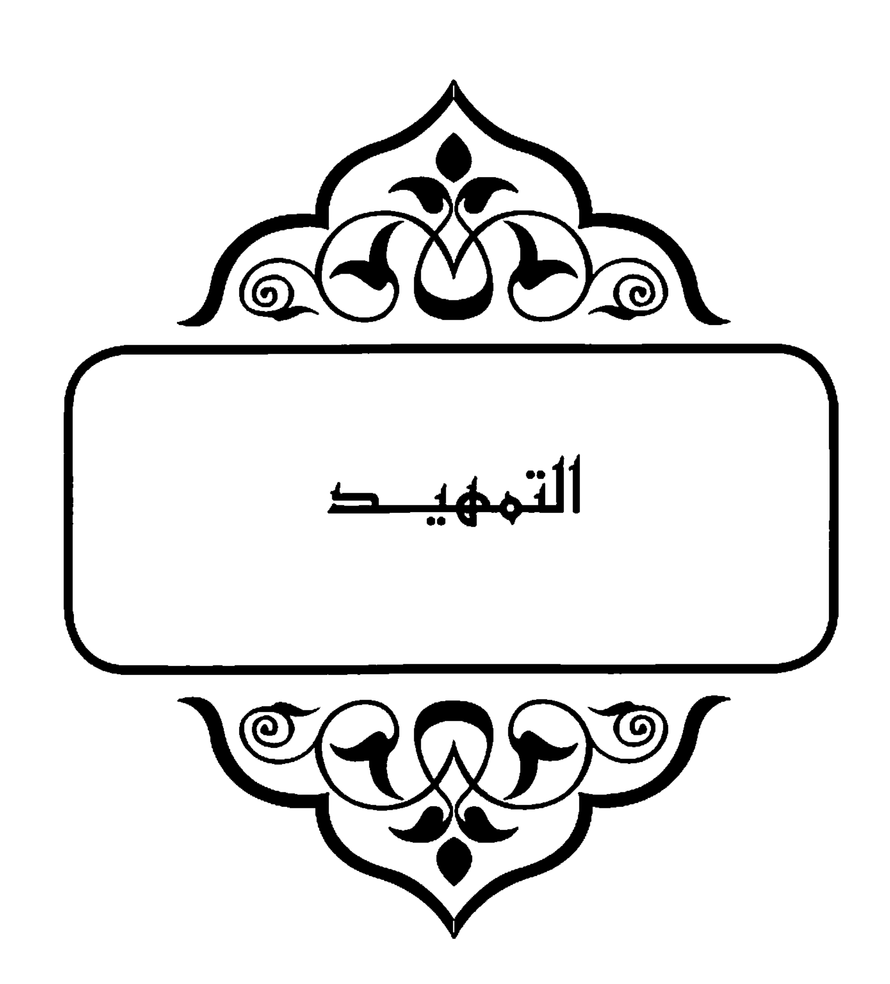
الفصل الثاني: أُسس نقد التفصيلات ومعاييرها

المبحث الأول: أُسس نقد التفصيلات

المطلب الأول: طبيعة النفس الإنسانية

المطلب الثاني: مقاصد الدين

المبحث الثاني: معايير نقد التفصيلات



التمهيد

سأدلِفُ إلى بيان المصطلحات التي تحدد معالم البحث وتكشف عن مراميه وسيكون الحديث عنها في هذا التمهيد من حيث إيضاح المفاهيم الثلاثة (المنهج ـ النقد ـ الدين) ثم إبراز المسلك العلمي الصحيح لمعرفة المفاهيم والتعريفات والحدود.

المطلب الأول: مفاهيم البحث:

ولما كان البحث يرمي إلى الدرس المنهجي كان لابد من تحديد مصطلح المنهج وبيان استعمالاته في الأعراف والتقاليد البحثية ومن ثم صلة هذا البحث به.

أولًا: المنهج:

أ ـ المنهج في اللغة:

لا تخرج المعاني اللغوية لهذه المادة (نهج) عن معنيين يلخصهما ابن فارس بقوله: («نهج» النون والهاء والجيم أصلان متباينان:

الأول: النّهج الطريق، ونَهَجَ لي الأمر: أوضَحه. وهو مستقيم المنهاج، والمنهج: الطريق أيضًا والجمع المناهج.

والآخر الانقطاع وأتانا فلان ينهج إذا أتى مبهورًا منقطع النَفَسْ. وضربت فلانًا حتى أنهج أي سقط)[١].

فتعود إلى معنيين: الأول الطريق الواضح والثاني الانقطاع، والمعنى الأول هو المناسب للمعنى الاصطلاحي كما يمكن استخلاص نوع صلة في المعنى الثاني من جهة أن المنهج الاصطلاحي يقطع العلوم بعضها عن بعض فيحددها ويقسمها فيجعل لكل علم منهجه الخاص وهذا من حيث لازم المعنى.

كما أن اتفاق المعاجم اللغوية على تحديد المنهج بالطريق لم يقف عند هذا الحد وإنما هو طريق مخصوص وهو الطريق الواضح البين والجادة المعلومة فيخرج من المعنى كل طريق لا يهدي سالكه أو لا يهتدي إلى سلوكه كبنيات الطريق ونحوها.

وقد وردت هذه المادة في استعمال الشريعة.

قال تعالى: ﴿لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا﴾[المائدة: ٤٨].

وفسرها بالطريق الواضح الصحابة وكبار المفسرين، قال ابن جرير جامعًا هذا المعنى: (وأما المنهاج فإن أصله: الطريق البين الواضح، يقال هو طريق نهج ومنهج... ثم يستعمل في كل شيء كان بينًا واضحًا وسهلًا)[٢]

كما أن لفظ: (منهاج) ورد في السنة النبوية؛ حيث جاء في حديث حذيفة:

---

(١) معجم مقاييس اللغة لابن فارس ٥/ ٣٦١.
وانظر: العين للخليل بن أحمد ٣/ ٣٩٢، ولسان العرب لابن منظور (٢/ ٣٨٣)، وتاج العروس للزبيدي ٦/ ٢٥١، والمعجم الوسيط ٢/ ٩٥٧.
(٢) جامع البيان لابن جرير الطبري ١٠/ ٣٨٤.

(تكون خلافة على منهاج النبوة)[١].

والذي تحصَّل لي من النظر في كلام المفسرين أن المنهاج المشار إليه في الآية يحمل المعنى القريب من المعنى الاصطلاحي فتكون الشرعة بمعنى نفس مسائل الدين ويكون المنهاج هو الدلائل الموصلة إلى تقرير هذه المسائل؛ إذ لو كانت الشرعة والمنهاج بمعنى واحد لكان هذا تكرار لا فائدة منه يتنزه الكلام البشري عنه فضلًا عن القرآن المبين! والدين إنما هو مسائل ودلائل[٢].

ب ـ المنهج اصطلاحًا:

لا يخرج الاستعمال المصطلحي للمنهج عن معنيين:

الأول: القواعد العملية الإجرائية.

والثاني: القواعد العلمية النظرية.

فالقواعد العملية الإجرائية هي الخطوات التي يقوم بها الباحث في أثناء بحثه كالرجوع إلى المصادر والمراجع وطريقته في جمع المادة ودراستها وما يلحق ذلك من الصياغة والفهرسة.

ومن أهم أساليبها المنهج الوصفي والمنهج النقدي والمنهج المقارن والمنهج التحليلي ونحو ذلك.

ومع أن هذه المناهج يغلب على العرف البحثي تصنيفها في حيز الإجراءات العملية التي يختطها الباحثون في مشاريعهم البحثية إلا أنها لا تتمخض في هذا الجانب إذ إنها تخضع للأسس المنهجية العلمية في جانبها النظري.

---

(١) أخرجه أحمد في مسنده رقم (١٨٤٣٠) وقال الهيثمي في مجمع الزوائد ٥/ ٢٦٦ (ورجاله ثقات) وقال شعيب الأرنؤوط في تخريج المسند (إسناده حسن).

(٢) انظر: درء تعارض العقل والنقل ١/ ٢٧.

وليس من نافلة القول الإشارة على أن هذا المعنى الإجرائي هو المعنى الغالب على جمهرة الكتابات التي تضخها دور النشر حتى أضحى علمًا لا ينصرف الذهن إلا إليه[١].

أما المعنى الثاني للمنهج فهو القواعد العلمية النظرية وقد أخرت الحديث عنه ليتسنى لي توسيع العبارة في مباحثه وتجليته كما أنه المقصود الأعظم بهذا البحث والمنهج في جانبه العلمي التنظيري شديد الصلة بنظرية المعرفة وتحقيق هذه الدعوى يقف على بيان أن معرفتنا بالأشياء إما أن تقف على الحس والمشاهدة وما يلحق ذلك من بيان طبيعة هذا الحس وأقسامه وشروط تحقيقه للمعرفة والوسائل والآلات المساعدة لذلك أو تقف على استنباط العقل وبدهياته وقوانينه وشروطه أو تقف على أخبار الثقات وما يتناقلونه إما مشافهة أو في الوثائق والمدونات التي يكتبها المؤرخون والرواة، فالمعرفة بطريق الحس تقتضي بيان القواعد والضوابط التي تهدي الحس في سيره نحو الحقيقة وإلا فهو بدون هذه القواعد حس ساذج يعيشه الإنسان العادي ويدرك به الأشياء من حوله بطريقة عفوية ساذجة! وجملة هذه القواعد هي المنهج التجريبي إذ موضوعه المحسوسات ووسيلته المشاهدة والتجربة.

أما المعرفة بطريق العقل فهي تختلف عن سابقتها من جهة أنها تدرس موضوعات مجردة من كل مادة حسية ومن طبيعتها البحث وفق القوانين المغروسة في فطرة النفس والتي لا يقف عملها على المدركات الحسية فهي ذات طبيعة صورية ترمي إلى اكتناه صورة العلم وشكله ولا تعتني بطبائع الأشياء في الخارج، من هنا كانت هذه القواعد والقوانين هي المنهج العقلي

---

(١) انظر: مناهج البحث في العقيدة الإسلامية للزنيدي ص١٥، ومنهج البحث وتحقيق التراث ليحيى الجبوري ص١٥.

أو الرياضي ويدخل في جنسه المنطق الصوري، وهذه القواعد المنهجية إذا لم تكن بطريق علمية فهي مجرد اجتهادات يمارسها التفكير البشري في حياته العادية دون تأمل في مدى صدقها وسلامتها.

أما المعرفة بطريق الخبر في شقيه الشفهي والمكتوب فهي المعرفة التي تقتضي الكشف عن حال الرواة من حيث عددهم وصفاتهم وطبيعة المروي في نفسه، وردود أفعال أهل المعرفة(١) بالرواية والأخبار وحال الوثائق والمخطوطات ونحو ذلك وهو المنهج التاريخي الاستردادي الذي كان لعلماء المسلمين فيه الدور البارز.

وما لم يتم استنطاق تلك القواعد وتصنيفها وبيان طبيعتها وشروط إنتاجها للمعرفة فهي أخبار يتناقلها الناس دون تمحيص أو درس.

وبعد هذا التوصيف المقتضب نخلص إلى أن المناهج المعرفية إنما هي ثلاثة أقسام:

١ ـ المنهج العقلي ووسيلته العقل وموضوعه المجردات.

٢ ـ المنهج التجريبي ووسيلته الحس (التجربة) وموضوعه الواقع.

٣ ـ المنهج التاريخي ووسيلته الرواية وموضوعه الأخبار الشفهية والمكتوبة.

---

(١) التحقيق أن قبول الخبر أو رده يتوقف على ثلاث جوانب:
الأول: أمور تتعلق بالمروي.
والثاني: أمور تتعلق بالسند.
والثالث: أمور تتعلق بتلقي أهل الاختصاص (المحدثين أو المؤرخين) للخبر.
مع أن الشائع لدى ـ بعض ـ المشتغلين بالدرس الحديثي إنما هو اعتمادهم في القبول والرد على مجرد السند! والذي حملهم على هذا الاقتصار إنما هو الدور الكبير للسند في القبول والرد الأمر الذي أنسى أهمية الجانبين الآخرين.

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية في بيان هذه الطرق: (وطرق العلم ثلاثة: الحس والعقل والمركب منهما كالخبر فمن الأمور ما لا يمكن علمه إلا بالخبر كما يعلمه كل شخص بأخبار الصادقين كالخبر المتواتر... وهذا التقسيم يجب الإقرار به.. ولهذا كان أكمل الأمم علمًا؛ المُقرُّون بالطرق الحسية والعقلية والخبرية فمن كذب بطريق منها فاته من المعلوم بحسب ما كذب به من تلك الطرق)[١].

وقال في موطن آخر: (وهذه الأنواع الثلاثة هي طرق العلم: الحس والخبر والنظر ـ ثم بين أن بعضها يغلب على بعض الناس وأن بعضها محتاج إلى بعض، ـ فقال: .... لكن يكون بعض الأنواع أغلب على بعض الناس في الدين وغير الدين كالطب فإنه تجريبات وقياسات وأهله من تغلب عليه التجربة والتجربة لابد فيها من قياس)[٢].

أما الفيلسوف الشهير عبدالرحمن بدوي فبعد أن أشار إلى مصطلح المنهج والتعريفات التي ساقها أصحابها لهذا المفهوم عقب عليها بالتحليل والمقارنة ليخلص إلى ما قرره ابن تيمية رحمه الله، فقال: (ونحن نقول المناهج الثلاثة الرئيسة:

١ ـ المنهج الاستدلالي الرياضي.

٢ ـ المنهج التجريبي ويشمل الملاحظة والتجربة معًا.

٣ ـ المنهج الاستردادي أو المنهج التاريخي..)[٣].

---

(١) درء تعارض العقل والنقل ١/ ١٧٨ ـ ١٧٩.

(٢) الفتاوى لابن تيمية ١٣/ ٧٥.

(٣) مناهج البحث العلمي لعبد الرحمن بدوي ص ١٨ ـ ١٩. =

كما أن تصنيف هذه المناهج إلى أجناسها المتمايزة لا يعني القطيعة المعرفية فيما بينها وإنما يرمي إلى تصنيفها باعتبار الغالب على قواعد كل مسلك إذ لا ينفك كل منهج عن حاجته إلى المنهجين الآخرين.

فالمنهج التجريبي ـ مثلًا ـ وإن كان منغمسًا في المشاهدة والتجربة وملابسة المحسوسات الخارجية في تصفحه لأشياء الطبيعة إنما يرمي بعد ذلك إلى كشف أسرارها واستنطاق قواعدها ونواميسها وهذه نزعة عقلية تجريدية ظاهرة.

كما أن الأساس التفسيري للاستقراء فيما عرف في الفكر بمشكلة المنهج العلمي[1] يحتم حاجة التجربة للأساس العقلي.

= تجدر الإشارة إلى أن بدوي جعل المنهج الجدلي قسمًا مفردًا إلا أنه لم يفرده بالبحث والدراسة! مرجعًا هذا إلى أنه ما لم يقم على المناهج الأخرى فلا يعطي ثمارًا حقيقية ويؤكد هذا أنه قسم كتابه إلى ثلاثة أبواب لكل منهج منها باب خاص. وعلى كل حال فالمنهج الجدلي من جنس الاستدلال العقلي.

(١) وهي مشكلة تعميم الحكم ليشمل ما تم اختباره وما لم يتم اختباره.
فإذا قام الباحث في مختبره بإجراء تجربة على عينة محدودة من الحديد ـ مثلًا ـ فوجد أنه يتمدد بالحرارة! فما هو الأساس المنطقي الذي يخول له تعميم الحكم على كل حديد في العالم؟ ليقول بعد ذلك: كل حديد يتمدد بالحرارة! مع أنه إنما أجرى تجربته على عينة مخبرية خاصة؟ لاشك أننا أمام مسألة عقلية من خصائص العقل مما يعني أن المنهج التجريبي ليس منهجًا حسيًا محضًا؟ كما أن الحسِّيين (جون لوك ـ باركلي ـ ديفد هيوم) حين أنكروا قوانين العقل احتاجوا إلى تفسير هذا التعميم على أساس حسي خالص! وهنا تجلت لهم هذه الإشكالية بسبب ان التعميم من وظائف العقل لا من وظائف الحس وهم قد انكروا العقل! وإلا فهي عند من جمع بين المناهج لا تحتاج إلى كل هذا العناء! وهذا مصداق كلام ابن تيمية ـ السابق ـ في أن من كذب ببعض هذه الطرق نقص من علمه بقدر تكذيبه!
انظر: المنطق الحديث ومناهج البحث لمحمود قاسم ص ٥٧. كما أن كتاب (الأسس المنطقية للاستقراء) للصدر يقوم على مناقشة هذه الإشكالية والبرهنة على أساسها العقلي، انظر ص (٢٨٢).

ولا يختلف المنهج التاريخي عن غيره في حاجته إلى الحس والعقل فإن الراوي الذي نقل الخبر عن غيره لابد أن ينتهي إلى من شاهد الحدث وهذا هو دور الحس في الرواية أو إلى من قاس الحدث بملابساته أو حلله بطريقة استدلالية وهذا دور العقل في الرواية ثم هو بعد ذلك ينفرد بخصائص نظرية وإجرائية تعزله عن غيره كعدد الرواة وصفاتهم وعدالتهم وضبطهم والعوارض التي تقدح في أخبارهم، وقد سبق في قول ابن تيمية أن الخبر مركب من الحس والعقل من جهة ممتاز عنهما من جهة أخرى مما يجعله نموذجًا معرفيًا خاصًا.

أما احتياج المنهج العقلي للتجربة والتاريخ فيتجلى في أن العلوم الرياضية كانت نشأتها تجريبية[١] ثم بقيت على هذه الجادة بعد ذلك، فالهندسة وهي قوانين عقلية لدراسة الكم المتصل تحتاج إلى الرسومات الإجرائية لقياس الزوايا والأبعاد كما أن المنطق الصوري (الأرسطي) في نموذجه الرواقي[٢] ـ وهو استدلال عقلي خاص ـ حين تجانف عن الحس والواقع فقد فعاليته وانتقل إلى قوالب عقلية باهتة فانتقل من قوانين لهداية الفكر إلى سجن يقف في طريق المعرفة مما حمل العلماء والمفكرين على

(١) انظر: مناهج البحث العلمي لبدوي ص ١٥ حيث أشار إلى طبيعة هذه النشأة وأفاض في بيان صلة هذه المناهج ببعضها.

(٢) أثبتت الدراسات الجادة أن المنطق الأرسطي كان في أصله منطقًا صوريًا مشروطًا بالواقع في وقت واحد. انظر: مقدمة ابن خلدون ٢/ ١٨٨.
وأن الرواقيين بعد أرسطو هم الذين أرجعوا المنطق إلى صوريته الخالصة انظر: مناهج البحث عند مفكري الإسلام للنشار ص ٤٠ ـ ٤١.
وأبرز من نحى به هذا المنحى في الشراح المسلمين هو فخر الدين الرازي (٦٠٦هـ).
انظر: مقدمة ابن خلدون ٢/ ١٨٩.

اختلاف أديانهم وثقافاتهم وبلدانهم أن يقفوا منه موقف النقد والإبطال فوجه إليه ابن تيمية أعمق نقد منهجي عرفته الإنسانية[١] ولفظته أوروبا الحديثة حين ظهر المنهج التجريبي عند بيكون[٢] وجون استوارت مل[٣].

كما أن كل منهج من هذه المناهج تحته عدد من الأنواع المسلكية إذ ليس لكل منهج قواعد خاصة وصارمة لا ينبغي الخروج عنها ولنأخذ المنهج التجريبي مثالًا لبيان هذا الجانب باعتبار أنه المنهج الذي شاع في الدراسات حتى لا ينصرف الذهن إلا إليه حين يقال: المنهج العلمي، وذلك باعتباره الأب الحقيقي لعلوم الحضارة الراهنة (الفيزياء، الكيمياء، الطب... الخ) ومع كل هذه الحفاوة والإطراء إلا أن هناك فروقًا مسلكية عند مستعمليه ومنها أن هذا المنهج هو الذي سلكه فقهاء الإسلام في القياس وأعملوه في الفقهيات فهو منهج القياس في كتب أصول الفقه وله مفهومه وحدوده وشروطه وموانعه.

كما أنه المنهج الذي أعمله المتكلمون في العقيدة والمعروف عندهم بقياس الغائب على الشاهد وله مفهومه وحدوده وشروطه وموانعه وفيها الصحيح والباطل المبتدع. واستعمله العصر الحديث في استنطاق قوانين الطبيعة وسموه المنهج التجريبي لاعتماده على التجربة وله طبيعته وشروطه.

ومع تباين هذه الأنواع في الأصول والمقاصد إلا أن هذه الفروق الداخلية

---

(١) يقول مفكر ما بعد الحداثة (علي حرب) في توصيفه نقد ابن تيمية (كما نجد بشكل خاص لدى ابن تيمية الذي يعد أهم وأبرز وأخطر ناقد للمنطق الصوري والتقليدي بين أرسطو ومفكري ما بعد الحداثة) الماهية والعلاقة لعلي حرب، ص ١٧.

(٢) فرنسيس بيكون: فيلسوف إنجليزي أسس المنطق الحديث توفي سنة (١٦٢٦م) انظر: قصة الفلسفة الحديثة لأحمد أمين ١/ ٣٦ ـ ٤٠.

(٣) جون استوارت مل: فيلسوف إنجليزي نضج على يده المنطق الحديث عرف بطرق التحقق من فرض الفروض توفي (١٨٧٣م) انظر: تاريخ الفلسفة الحديثة ليوسف كرم ص ٣٤١ ـ ٣٤٣.

لا تخرج عن سمته العام وجنسه الجامع إذ إنها كلها قياس جزئي بآخر أو بجزئيات أخرى لجامع حقيقي يجمعها.

فالفقيه يلحق النبيذ بالخمر لعلة الإسكار فيهما.

والمتكلم يلحق السماء (غائب) بالنبات والحيوان (شاهد) في الجسمية والحدوث[١].

والفيزيائي يلحق كل حديد في العالم بهذا الحديد المعين الذي تم اختياره في الحكم للجميع بالتمدد بالحرارة بجامع الحقيقة.

وبعد بيان مفهوم المنهج بقسميه النظري والإجرائي يتضح بجلاء أن المفهوم النظري هو الألصق بهذه الدراسة إذ نقد الدين إما أن يكون بأمور حسية مشاهدة أو بقواعد عقلية أو من جهة صحة إخباره ثبوتًا ودلالة.

وحينها فإن هذه المناهج الثلاثة هي أقطاب العمل في منهجيات النقد وقد أعملتها الأمم المتدينة وغير المتدينة في نقد الأديان وتمحيصها! ولا شك أن منها الصحيح والفاسد. ومقصود البحث تمييز الصحيح من الفاسد لا باعتبار النظر في طرائق الناس والأمم وإنما بالنظر إلى طبيعة الحس والعقل والخبر في نفسه مع الاعتماد على ما في الوحي الشريف من إعمال لهذه المناهج.

ثانيًا: النقد

أ ـ النقد في اللغة:

قال ابن فارس: ((نقد» النون والقاف والدال أصل صحيح يدل على إبراز

---

(١) هذا المثال مستفاد من معيار العلم للغزالي ص ١٣٤.

شيء وبروزه من ذلك: النقد في الحافر وهو تقشيره.

ومن الباب: نقد الدرهم، وذلك أن يكشف عن حاله في جودته أو غير ذلك)[1].

والنظر في استعمالات هذه المادة في لسان العرب وما يكشف عن سليقتهم ولحن خطابهم يبرز أنها تدور على التفتيش عن العيب لإصلاحه فعيب الشيء وذمه مقصود أصيل في صلب المادة أما إصلاحه بعد ذلك فهو لازم المعنى!

ولم يرد أن المنقود أو المنتقد يعني الصالح السليم ابتداءً وإنما يكون صالحًا مستقيمًا بعد التفتيش عن عيوبه واختباره وإصلاحه وإقامته.

كما لم يرد في معناها إرادة مجرد العيب الذي يتضمن الرد والإبطال وإنما هو عيب يستلزم الإصلاح، أما الحالات التي يتم فيها نقد بعض الأمور ومن ثم إطراحها فهي حالات بلغت من السوء مبلغًا ظن الناقد حينها أنه لا مجال فيها للإصلاح والتقويم فهي حالات لا تعود على اصل معنى المادة بالإبطال.

وهذا يلغي ما شاع من أن معنى النقد هو الرد والإبطال وهذا بدوره يقود إلى بيان المعنى الاصطلاحي للنقد.

ب ـ النقد اصطلاحًا:

لقد أجلت النظر في استعمالات هذا المصطلح باعتباره منهجًا له حقيقته وشروطه وآلياته وليس باعتباره مفردة يبحث عن معناها في اللغات

---

(١) معجم مقاييس اللغة، لابن فارس ٥/ ٤٦٧.
وانظر: تاج العروس للزبيدي ٩/ ٢٣٠، والمعجم الوسيط ٢/ ٩٤٤.

والاستعمالات الكلامية فلم أجد النقد المنهجي يخرج عن صورتين:

١ ـ النقد المعياري:

وهو النقد الذي يعتمد مقياس الصواب والخطأ.

فعالِم الدين حين يبطل دينًا أو فرقةً أو يصحح دينًا أو فرقةً، والمنطقي حين يُصوِّب استدلالًا أو يكذبه، والمحدث والمؤرخ حين يصحح حديثًا أو خبرًا ويضعف آخر، والناقد الأدبي حين يحكم على مقطوعة شعرية أو نثرية بالجمال أو القبح، واللغوي حين يزيف مفردةً من المفردات أو يصوب استعمالها؛ كل أولئك إنما ينطلقون من معايير يحاكمون إليها موضوع الدراسة ليخلصوا بعد ذلك إلى أن هذا صحيح أو فاسد وهذا جميل أو قبيح.

وهذا يعني أن النقد المعياري لا يختص بعلم من العلوم وإنما هو سلوك منهجي يتفشى في أمصار المعرفة كلها بغض النظر عن صحة المعيار في نفسه.

ففي المنطق القديم يكون الحكم بصحة القياس (الاستدلال) إنما يرجع إلى أساس عقلي لا أساس واقعي إذ هو الاستدلال الذي إذا سلمنا فيه بمقدمات معينة لزم عنها بالضرورة شيء آخر غير تلك المقدمات[١].

فهو يعتمد العلاقة الضرورية (التطابق والتضامن) بين المقدمات والنتيجة بغض النظر عن الصدق الموضوعي ومثاله:

الإنسان برتقال ـ وكل برتقال يتمدد بالحرارة ـ إذن الإنسان يتمدد

---

(١) هذا تعريف أرسطو للقياس نقلًا عن: المنطق الحديث ومناهج البحث لمحمود قاسم ص١٢، وانظر رسالة في المنطق للشيخ أحمد الدمنهوري ص٧٠، والمنطق القديم د. محمود مزروعه ص ٢٣١.

بالحرارة فالمقدمات والنتيجة كاذبة قياسًا إلى الواقع صادقة من جهة تضمن النتيجة في المقدمات.

وهذا راجع بدوره إلى مبدأ عدم التناقض إذ إن الاستنباط يستمد مبرره المنطقي من هذا المبدأ لأن افتراض صدق المقدمات دون النتيجة يستبطن تناقضًا منطقيًا ما دامت النتيجة متضمنة بكاملها في تلك المقدمات[(١)].

فالمعيار الذي يرجع إليه الصدق أو الكذب في القياس الصوري إنما هو الانسجام المنطقي بين المقدمات والنتيجة.

وأما في المنطق الحديث فإن التجربة التي يتم بها التحقق من صدق الفروض إنما هي الأساس المعياري لصدق القوانين إذ هي البرهان على مدى الصدق الموضوعي الواقعي[(٢)].

كما أن المحدث أو المؤرخ الذي ينقد الأخبار والروايات إنما يعتمد معيار صدق الرواية وأحوال الرواة يقول الأعظمي في تعريف النقد: (بأنه تمييز الأحاديث الصحيحة من الضعيفة والحكم على الرواة توثيقًا وتجريحًا)[(٣)].

أما اللغوي الباحث في لغة العرب ـ خاصةً ـ والذي يرمي من بحثه إلى بيان الفصيح أو الأفصح في المفردات فإنما يعتمد مجرد استعمال العرب لهذه المفردة في هذا المعنى مع مراعاة التركيب والسياق فمعياره راجع إلى استعمال المفردة في زمن الاحتجاج وهو زمن النقاء التام للغة العرب[(٤)].

---

(١) انظر: الأسس المنطقية للاستقراء للصدر ص ٧.

(٢) انظر: المنطق ومناهج البحث لمحمد عزيز نظمي سالم ص٤٨، والاستقراء والمنهج العلمي، لمحمود فهمي زيدان، ص ٢٥٧.

(٣) منهج النقد عند المحدثين للأعظمي، ص٥.

(٤) انظر: الدراسات اللغوية والنحوية في مؤلفات شيخ الإسلام ابن تيمية، لهادي أحمد الشجيري ص ٢١٨ ـ ٢٣٥.

أما المتكلم الذي يخاطب الآخرين أو يحاورهم كما هو حال الناس في تواصلهم مع بعضهم فإن المعيار الذي يعتمده لانتقاء مفرداته وأساليبه إنما يرجع إلى العرف الاجتماعي فإن كان مجتمع الكلام أكاديميًا تخير الأسلوب الذي يتواءم مع رزانة الموقف وأعراف العلم بينما لا يلتزم هذا حين يكون في السوق وإنما يستعمل الأسلوب المناسب لمجتمع السوق.

يقول تمام حسان: (فالصحيح أن العرف هو الذي يحدد معايير الاستعمال في اللغة وإذا كان الفرد خاضعًا دائمًا لما يحدده العرف من المقاييس الاجتماعية فهو خاضع أيضًا لما يحدده العرف من معايير اللغة فالمتكلم الذي يستعمل لغة المجتمع الذي نشأ فيه يستعمل أصواتها وصيغها ومفرداتها وتراكيبها...)[١].

أما في النقد الأدبي فتعددت معايير الجمال الفني وتباينت أهواء النقاد في الأحكام الإنشائية تبعًا لتباين الفلسفات في تفسير الجمال وإيضاح مقولاته حتى ليصدق على تاريخ النقد أنه تاريخ الصراع بين أمزجة البشر.

فمقياس النقد عند أرسطو اعتماد المحاكاة أساسًا للجيد أو الحسن في الفنون عامةً والأدب خاصة ولا يلزم من المحاكاة الالتزام بالتوافق الواقعي

---

(١) اللغة بين المعيارية والوصفية لتمام حسان، ص١٨. ولا يخفى العمق العلمي الذي قدمته دراسات تمام حسان في علم اللغة.

يقول أحد الباحثين الذين أشاروا إلى أن الدراسات اللغوية في هذه العصور تنقسم إلى قسمين: قسم تراثي يكتفي بتقليد الأوائل دون إبداع أو مشاركة. وقسم يجتر الدراسات اللغوية الغربية ثم قال: [يمكن أن نستثني من ذلك مشروع (د.تمام حسان) على سبيل المثال في تطوير البحث اللغوي... غير أن هذا المشروع انسحب إلى الظل حين طغى عليه تسويقيًا ـ على الأقل ـ خيار التحديث المصطنع ولم يكن له تأثير بذلك إلا في بعض الدوائر البحثية الأكاديمية الضيقة] انظر: عبد الوهاب المسيري في عيون أصدقاءه ونقاده ص ٦٢٠ ـ الحاشية ـ.

كما عليه الأمر في نفسه وإنما ترجع المحاكاة عند أرسطو إلى طرق ثلاثة وفي هذا يقول أرسطو (وما دام الشاعر محاكيًا ـ شأنه شأن الرسام وكل فنان يصوغ الصورة ـ فعليه ضرورة أن يتخذ طريقًا من طرق ثلاث: أن يمثل الأشياء كما كانت في الواقع أو كما يتحدث عنها الناس وتبدو عليه أو كما يجب أن تكون)[١].

وفي الأدب العربي جاء الجاحظ ليدعو الكاتب أو الشاعر للاحتكام إلى ذوق الصفوة من الجمهور والثقة في ذلك الذوق[٢].

وفي مواضع من كتبه يحتفل الجاحظ باللفظ وما يتركه من صور بيانية مطرحًا المعنى الذي قد يكون شريفًا أو وضيعًا إذ المعاني مطروحة على الطريق يعرفها العجمي والعربي والبدوي والقروي وإنما الشأن في إقامة الوزن وتخير اللفظ[٣].

وربما أرجع بعض النقاد العرب جودة الشعر أو النثر إلى الأمرين معًا اللفظ والمعنى[٤].

وحين وصل الجدل إلى عبد القاهر الجرجاني[٥] نظر في حجج النقاد قبله أنصار اللفظ وأنصار المعنى وأنصار اللفظ والمعنى جميعًا فأسكنها

(١) بواسطة النقد الأدبي الحديث للغنيمي هلال ص ٥٥.

(٢) انظر: البيان والتبيين للجاحظ، تحقيق عبد السلام هارون ١/ ٢٠٣.

(٣) انظر: الحيوان للجاحظ ٢/ ١٣١ـ١٣٢.

(٤) الشعر والشعراء لابن قتيبة ص ٣ ـ ٤.

(٥) عبدالقاهر بن عبدالرحمن الجرجاني الفارسي مؤسس علم المعاني في البلاغة، توفي سنة (٤٧١هـ).

انظر: البلغة في تراجم أئمة النحو واللغة للفيروزآبادي ص ٣٥.

فسيح عقله وطفق يفيض عليها الفكر والتروي حتى خرج بنظرية النظم البيانية المشهورة والتي تجعل الأساس في هذا هو النظم والتأليف، فالجملة لا يبين حسن نظمها إلا إذا انسجمت بدورها مع جاراتها وبدون هذا التأليف والتركيب لا يكون الكلام جيدًا في نظمه(١).

وفي العصر الحديث طَمَّ الوادي على القرى وتجارى الهوى بالنقاد كما يتجارى الكَلَبُ بصاحبه حتى ربما ظن الظان أن معايير النقد ومدارسه قد أربت على الشعراء والكتاب أنفسهم، ومع تعددها فإن هذا لم يخرجها عن كونها في معظمها من جنس النقد المعياري فمن أشهر المناهج النقدية المنهج التاريخي وهو الذي يعتني بحال الأديب وزمانه ويدرس الشعر بوصفه نتاجًا تاريخيًا إنما يتحقق من جيده ورديئه بناءً على الملابسات التاريخية(٢)، ومنهم من اعتمد النقد النفسي فبرز الاعتماد على الصورة الشعورية والجوانب التي تنم عن خلجات النفس ومكنونات الضمير والميول والأشواق واقتضى هذا اجترار نظريات علم النفس حتى ظهر في تحليلاتهم النقدية مصطلحات الشعور واللاشعور والتحليل النفسي وعقدة أوديب والتنويم الإيحائي ونحو ذلك(٣).

وربما كان المعيار راجعًا إلى الواقع فيما عرف بالنقد الواقعي الذي يجعل القيمة الفنية هي مدى كشف الأدب عن تعرجات الواقع وعيوبه وصراع الحياة وشرورها(٤).

---

(١) يعد كتابه: (دلائل الإعجاز) شرحًا كاملًا لهذه النظرية.

(٢) ويمثله في الغرب (هيبوليت تين) وفي العرب (طه حسين) انظر: النقد الأدبي الحديث بداياته وتطوراته لحلمي محمد القاعود ص ١٢٠ ـ ١٣٠.

(٣) ويمثلها في الغرب (فرويد) وفي العرب (العقاد والمازني) انظر: المرجع السابق ص١٤٨ ـ ١٧٣.

(٤) ويمثله في الغرب الشيوعيون وفي العرب (محمد مندور) في طوره الثاني (الواقعي الاشتراكي). انظر: المرجع السابق ص ٢٠٧ ـ ٢٢٧.

ثم آل الأمر بهذه المسارب إلى منهجيات تنتمي للضرب الثاني من النقد.

ومع التباين الكبير في هذه المناهج النقدية والتي عملت في العلوم والفنون والآداب إلا أنها مناهج نقدية معيارية تتكئ على قيمة الصواب والخطأ والجيد والرديء والحسن والقبيح.

والنقد المعياري يقوم على أركان ثلاثة:

الأول: وصف العينة المدروسة وصفًا يشعر بحسن تصورها.

والثاني: إصدار الحكم (التقويم).

والثالث: تعليل هذا الحكم والبرهنة عليه.

ولهذا كان أجمع تعريفات النقد أنه: (دراسة الأشياء وتفسيرها وتحليلها وموازنتها بغيرها مما يشابهها أو يقابلها ثم إصدار الحكم عليها بتحديد مقدار قيمتها وبيان واقع درجتها ويجري هذا في الحسيات والمعنويات وفي العلوم والفنون وفي كل شيء متصل بالحياة)[١].

ولا يخفى صلة هذا المعنى بالمفهوم اللغوي الذي سبق ذكره.

٢ ـ النقد اللامعياري:

من خصائص هذا النقد عدم وجود تعريف يحده ليناسب الدراسات الأكاديمية[٢]، وهذا بسبب حداثة هذا المنهج فلم يتوفر له التداول الذي يحفظ له الاستقرار والثبات إلى جانب أن الذين يمارسونه ينفرون من الحدود

---

(١) النقد العلمي عند علماء المسلمين. رسالة دكتوراه، لزين طلال الحازمي، غير مطبوع، جامعة أم القرى، عام ١٤٢٦هـ ـ ص١٨٧.

(٢) انظر: دريدا عربيًا: قراءة التفكيك في الفكر النقدي العربي ص ٣٤٩ ـ ٣٥٠، وظاهرة التأويل الحديثة في الفكر العربي المعاصر، لخالد عبدالعزيز السيف، ص ١١٢.

والضوابط والتقعيدات المستقرة بسبب رفضهم للثبات والاستقرار[١].

ومع جدة هذا المنهج إلا أن له أصولًا تاريخية ضاربة في القدم تم بعثها من جديد والإشادة بجدواها مما يستدعي دراسة الأساس النظري لهذا المسلك.

إن الذين اعملوا هذا المنهج قسمان:

قسم لا يقرون بوجود الحقائق الثابتة في نفس الأمر أو يشكون فيها مما يتعذر معه امتناع المعرفة الموضوعية؛ وعليه فإنكارهم للحقائق اقتضى رفض النقد المعياري الذي يعزل الأشياء إلى حسن أو قبيح أو حق أو باطل وهم السفسطائية.

فمع أنهم لم يمارسوا هذا النقد بشكل منظم إلا أن الدراسات تشير إلى أن تراثهم يقتضي إعمال هذا المسلك لاسيما وإن جهدهم كان جهدًا لغويًا بلاغيًا مما له صلة بالنقد الأدبي[٢].

وفي العهد الراهن تجلى هذا المنهج عند مفكري ما بعد الحداثة والذين بعثوا دين السفسطائية حتى عاد جذعًا.

والقسم الثاني الذين لم يتعرضوا لبيان موقفهم من الموضوع محل الدرس والنظر؛ لأن جهدهم جهدٌ منهجيٌّ يرمي إلى كشف تناقضات المسالك التي يناقشونها وتعرية اضطرابها ثم الواحد منهم إما أن يكون منكرًا للحقيقة الموضوعية، وإما أن يكون مقرًا بالحقائق وإنما رام الكشف عن تناقضات الخصم لا غير.

ومن الأخير بعض العلماء الذين ناظروا في قضايا عقدية مع أهل الأديان

(١) انظر: الحداثة وما بعد الحداثة للمسيري، ص ٣٦ ـ ٣٩.

(٢) انظر: النقد الأدبي الحديث لمحمد غنيمي هلال، ص ٢٦.

أو الفرق المخالفة فألزموهم باللوازم الشنيعة التي قد لا يقرها الطرفان (الناقد والمنقود).

ومن ذلك الاستدلال بالمتفق عليه على المختلف فيه[١].

وقد أعمله ابن تيمية في مناظرة اليهود والنصارى من جهة أن القول في نبوة محمد ﷺ كالقول في نبوة موسى وعيسى عليهما السلام[٢].

فإذا قال المخالف أنا أقر بنبوة موسى لدلالة المعجزات قيل وكذلك محمد عليه السلام له معجزات، فإذا قال موسى اتصف بصفات دالة على نبوته قيل ومحمد اتصف بصفات دلت على نبوته، فإن قال موسى عليه السلام أتى بالتشريعات العادلة قيل وكذلك محمد ﷺ، فإن قال الذي جاء به محمد ﷺ من المعجزات إنما هي شعبذات فيمكن المخالف أن يدعي هذا في معجزات موسى عليه السلام، فلا يمكن المخالف أن يقر بحق مما أتى به موسى ألا ويمكن أن يثبت نظيره أو ما هو أكمل منه في حق محمد ﷺ.

ولا يمكن أن يطعن المخالف في نبوة محمد ـ عليه السلام ـ بشيء إلا ويمكن لخصمه أن يدعي نظيره في حق موسى عليه السلام.

واعمله في مناظرة الرافضة الذين يكفرون الثلاثة قبل علي ـ رضي الله عنهم جميعًا ـ حيث إن القول في بعض الصحابة كالقول في بعض.

ومن أظهر أمثلة ذلك رده على الأشاعرة الذين يثبتون بعض الصفات الإلهية دون بعض فقال: (القول في بعض الصفات كالقول في بعض فإن كان المخاطب ممن يقر بأن الله حي بحياة عليم بعلم قدير بقدرة سميع بسمع

---

(١) انظر: منهج إمام الحرمين في دراسة العقيدة، لأحمد العبد اللطيف ص١٨٧ ـ ١٨٩.

(٢) انظر: الجواب الصحيح لابن تيمية ٣/١٤٩ ـ ١٥٠.

بصير ببصر متكلم بكلام مريد بإرادة ويجعل ذلك كله حقيقة وينازع في محبته ورضاه وغضبه وكراهيته فيجعل ذلك مجازًا ويفسره إما بالإرادة وإما ببعض المخلوقات من النعم والعقوبات قيل له: لا فرق بين ما نفيته وبين ما أثبته بل القول في أحدهما كالقول في الآخر، فإن قلت: إن إرادته مثل إرادة المخلوقين فكذلك محبته ورضاه وغضبه وهذا هو التمثيل، وإن قلت: له إرادة تليق به كما أن للمخلوق إرادة تليق به قيل لك: وكذلك له محبة تليق به وللمخلوق محبة تليق به وله رضًا وغضب يليق به وللمخلوق رضًا وغضب يليق به)[١].

فإن هذا المنهج إنما يكشف عن تناقضات الخصم دون أن يقرر حقيقة أو يثبت عقيدة وذلك أن المعتزلي الذي ينفي جميع الصفات يمكنه أن يقلب الدليل الجدلي ليقول للسلفي نحن أولى بالأشاعرة منكم فكما أنهم نفوا جمهور الصفات وأثبتوا بعضًا فإن عدم التناقض يقتضيهم أن ينفوا جميع الصفات إذ القول في بعض الصفات كالقول في بعض فكما نفيتم كثيرًا من الصفات فكذلك افعلوا مع القليل الباقي!!

من هنا كان هذا السبيل مسلكًا نقديًا للكشف عن تناقض المخالف دون أن يرمي لبيان الحق من الباطل في نفس الأمر!!

ولأن الأساس النظري الذي يعتمده ابن تيمية إنما هو أساس معياري يعتني ببيان الحق من الباطل فقد تفطن لخطر هذا المسلك فبين أنه لا يكون دليلًا علميًا يقرر الحق إلا حين تكون مقدمة المتفق عليه مقدمة صحيحة، وفي مثال الخلاف مع الأشاعرة السابق كان الحق مع السلف دون المعتزلة لأن مقدمة الإثبات مقدمة صحيحة.

---

(١) التدمرية، لابن تيمية ص ٣١ ـ ٣٢

يقول ابن تيمية في هذا: (وقد ذم الله من يجادل بغير علم فقال تعالى: ﴿ هَٰٓأَنتُمْ هَٰٓؤُلَآءِ حَٰجَجْتُمْ فِيمَا لَكُم بِهِۦ عِلْمٌ فَلِمَ تُحَآجُّونَ فِيمَا لَيْسَ لَكُم بِهِۦ عِلْمٌ ﴾ [آل عمران: ٦٦] والله تعالى لا يأمر المؤمنين أن يجادلوا بمقدمة يسلمها الخصم إن لم تكن علمًا، فلو قدر أنه قال باطلًا لم يأمر الله أن يحتج عليهم بالباطل، لكن هذا قد يُفعل لبيان فساد قوله وبيان تناقضه لا لبيان الدعوة إلى القول الحق.

والقرآن مقصوده بيان الحق ودعوة العباد إليه وليس المقصود ذكر ما تناقضوا فيه من أقوالهم ليبين خطأ أحدها لا بعينه، فالمقدمات الجدلية التي ليست علمًا هذا فائدتها وهذا يصلح لبيان خطأ الناس مجملًا)[١].

فابن تيمية ـ رحمه الله ـ وإن استعمل هذا المسلك العقلي لتقرير الحق من جهة ولبيان تناقضات المخالف من جهة أخرى إلا أنه تفطن أنه ربما يكتفى به للكشف عن تناقضات المخالف وعدم إطراد قوله فحسب!

فهذا الطريق يكون في حال من قسم النقد المعياري وذلك حين تكون مقدمة محل الاتفاق مقدمة صحيحة، وفي حال أخرى يكون من قسم النقد اللا معياري الذي لا يراد له كشف الصواب والخطأ أو الحق والباطل ومن هنا صح إيراده في هذا المبحث.

ومن جنس هذا النقد منهج التفكيك[٢] ....

---

(١) الرد على المنطقيين، لابن تيمية ص ٥١٣.

(٢) أشهر ألقاب هذا المسلك هي: (ما بعد الحداثة) و(التفكيك) وهناك ألقاب أخرى لم تجد التداول الكافي للشيوع والشهرة مثل (العدمية) و(الانزلاقية) أطلقها المسيري. انظر: الحداثة وما بعد الحداثة ص(١١١)، ومصطلح (التشريحية) استعملها الغذامي في الخطيئة والتكفير ص (٤٨)، (والتقويضية) أطلقها البازعي والرويلي في دليل الناقد الأدبي ص (١٠٧)، و(نقد النقد) استعملها جورج طرابيشي لتفكيك مشروع الجابري في كتابه: نقد نقد العقل العربي، وعلي حرب. انظر: الممنوع والممتنع ص (١١٥).

....عند مفكري ما بعد الحداثة[1] بل أن التفكيك هو الموافق لفكر ما بعد الحداثة حتى لا يمكن التمييز بينها.

والذي يعزل مدارس الحداثة على اختلاف بينها ليجعلها قسمًا واحدًا ممتازًا عن التفكيك هو أن الحداثة بمدارسها العقلية والحسية والرومانسية والنقدية وآخرها البنيوية تتسم بالوضوح والثبات وتحتكم جميعها إلى مرجعية خاصة هي الإنسان.

فالإنسان هو المقولة الفلسفية التي ترجع إليها مدارس الحداثة وإن بدا أنها مختلفة فالعقليون أخذوا من الإنسان العقل، والحسيون أخذوا الحس، والرومانسيون أخذوا العاطفة، والليبراليون أخذوا الحرية بحيث إن الإنسان هو المرجعية النهائية للحداثة.

وعليه؛ فإن مناهجها القديمة هي من ضرب النقد المعياري الذي سبق بالدرس والبيان. أما التفكيك فهو على النقيض من الحداثة حيث إنه كما سبقت الإشارة في أول هذا المبحث منهج عصي على التعريف لحداثة سنه ولنفرة المنادين به من التحديد والموضوعية والتقعيد وذلك بسبب أنه إنما قام لرفض الحدود والموضوعية والثبات والاستقرار.

يقول دريدا ـ فيلسوف التفكيك ـ واصفًا هذا (أن التفكيك ليس حتى فعلًا أو عملية... إن كلمة التفكيك شأن كل كلمة أخرى لا تستمد قيمتها إلا

(١) الحداثة ـ تاريخيًا ـ هي العصر الحديث ويمتد من ديكارت (١٦٥٠م) إلى الحرب العالمية الثانية (١٩٤٥م)، ينتظمها أنها تعتمد الإنسان مرجعية نهائية في الحكم والتصور. مع التأكيد على أن العزل الزمني بين مراحل الفكر بسنة محددة إنما هو على وجه التقريب إذ أن الفكر الجديد ينشأ آخذًا في التكثف والظهور بينما يأخذ الفكر السابق في التلاشي والانحسار. انظر المراجع السابقة.

من اندماجها في سلسلة من البدائل الممكنة فيما يسميه البعض ببالغ الهدوء (سياقًا). بالنسبة إلي وكما حاولت أو ما أزال أحاول أن أكتب: لا تتمتع هذه المفردة بقيمة إلا في سياق معين تحل فيه محل كلمات أخرى أو تسمح لها كلمات أخرى بأن تحددها. ما الذي لا يكون التفكيك؟ كل شيء، ما التفكيك؟ لا شيء..

إنني إذ أحاول إيضاح كلمة للمساعدة في ترجمتها لا أقوم في الواقع إلا بمضاعفة الصعوبات)[1].

فهو لا يسعى إلى تقرير أمر والدفاع عنه لأنه لو قرر ووصف التفكيك فإن هذا بالضرورة يعني أن للتفكيك قواعد وضوابط وأصولا وهذا يعني تثبيت حقيقة موضوعية منسجمة ومتماسكة وهذا هو عين ما ينفر منه التفكيك إذ إنه إنما جاء لرفض الموضوعية والثبات والاستقرار والمنهجية المنظمة وسيتضح لاحقًا التصريح بهذا من مفكرين آخرين كما صرح دريدا في النص السابق! ومن أمثلة هذه الممارسة ما يقوم به علي حرب من نقده لمشاريع المفكرين حين يبرز ما سكتوا عنه ويستنبط ما تغافلوا عن الإفصاح به ويبرز المآلات التي تناقض، ما زعموا الدعوة إليه فمن أمثلة ذلك نقده لمشروع محمد أركون.

يصف علي حرب أن محمد أركون حين يتعرض إلى نقد القرآن الكريم إنه يدعي في بعض الأحيان محاولة فصل القرآن (المستوى الروحي) عن التأويلات والتفسيرات (المستوى التاريخي) والتي تراكمت على النص حتى ظن الناس أنها هي القرآن وهي المعنى الحق أي تخليص النص الأول (القرآن) من النص الثاني (التفسيرات) وأركون هنا يحوم حول المشكلة ويتناقض إذ إن

(١) الكتابة والاختلاف لجاك دريدا، ص ٦٠ ـ ٦٣.

دعوى تاريخية القرآن تتناقض مع القول أن القرآن مطلق ويقيني!

فأركون يقرأ القرآن قراءة تاريخية ويزعم في ذات الوقت أنه لا يريد نزع القداسة عنه[١].

وحين عنون أركون لكتابه بـ (الفكر الإسلامي: قراءة علمية) فإن هذا يستبطن تناقضًا إذ إن هذا يعني أن قراءات الآخرين قراءات غير علمية وهي في دائرة الوهم والأسطورة[٢].

كما أن أركون حين يفخر بسعة إطلاعه على العلوم والمناهج المعاصرة ويتسلح بها في دراسة التراث فإن هذه المنقبة والفضيلة المعلنة تخفي عيبًا وتشوهًا هو ضياع آراء أركون الخاصة وانعدام شخصيته فهو يفخر بالتهام كتب الغرب بينما الحقيقة أنها التهمته[٣].

فهذا المنهج النقدي الذي يبرز التناقضات ويظهر المسكوت عنه وينقب في المرامي والمقاصد التي تتناقض أو تختلف مع المعلن المنصوص لا يهدف منها أصحاب هذا المسلك بيان الحق من الباطن والصواب من الخطأ حتى يكون نقدهم معياريًا وهذا ما صرحوا به.

يقول علي حرب في بيان الهدف من نقده لأركون: (وأنا لا أدافع ههنا عن معتقد مخصوص أو عن قناعات لا أتزحزح عنها.. وإنما أطالبه بمصداقية آرائه وبرهانية مقالته)[٤].

(١) انظر: نقد النص لعلي حرب، ص ٧٦ و٨٦.

(٢) انظر: نقد النص لعلي حرب، ص ٧٩.

(٣) انظر: نقد النص لعلي حرب، ص ٨٢. وانظر: أمثلة للتفكيك: الممنوع والممتنع نقد الذات المفكرة، لعلي حرب، ص٤.

(٤) نقد النص لعلي حرب، ص ٧١.

وفي بيان هذا المنهج الذي لا يعتمد المعيارية يقول في نقد ابن رشد: (فإني لا أتعامل مع أقوال ابن رشد من خلال ثنائية الصح والخطأ.. أي بوصفها أقوال علمية تصدق أو تكذب)[١].

فهل يعني هذا عدم وجود حقيقة موضوعية ثابتة يمكن اعتمادها لقياس الأمور حتى ولو كانت كلام الله سبحانه: هذا ما يصرح به هذا المفكر حيث يقول: (وذلك يعني القول بنسبية الحقيقة متمثلة هنا في كلام الله والتأكيد على تاريخية النص القرآني)[٢].

وحين ناقش بعض من يريد أن ينقي الإسلام مما علق به من الفهوم والآراء الخاطئة صرح أنه لا يوجد إسلام في نفس الأمر يمكن اعتماده مقياسًا فقال: (ولا أعني بالإسلام هنا الإسلام في ذاته... إذ لا وجود لإسلام في ذاته على ما أذهب في قراءتي للإسلام وهويته، وإنما لكل واحد تصوره المختلف للإسلام وطريقته الخاصة في أدائه وممارسته)[٣].

فلم يبق بعد تعرية النصوص وكشف تناقضاتها والتصريح بنسبية الحقيقة وإنكار أن يكون هناك أمر موضوعي هو عماد الحق ومقياسه إلا أن يقال أن ما قرروه هو مقياس الصواب والخطأ وأن كلامهم هو الصواب وكلام غيرهم هو الباطل المتناقض!!

حتى هذا القدر طاله النقد والتفكيك وهو كسائر النصوص الأخرى يحمل العيوب والتناقضات ويمكن أن تتسلط عليه معاول الحفر والتفكيك يقول

---

(١) نقد النص لعلي حرب، ص ١٠٣.

(٢) نقد النص، لعلي حرب، ص ١٠٧.

(٣) نقد النص، لعلي حرب، ص١٥٨.

علي حرب: (ما قلته سابقًا قد انفصل عني وشكل نصًّا له استقلاليته، وهذا النص أصبح ملك القراء وبوسعهم أن يتعاملوا معه بالطريقة التي يشاؤون من جهة أخرى أنا لا أنفك أتغير عما أفكر فيه من هنا لا أتعامل مع أقوالي بصفتها أقوالاً نهائية أو قاطعة)[١].

وهذا يشبه موقف السفسطائية القديمة التي تنكر الحقائق أو تشك في الوصول إليها فينحصر عملها في الجدل وإبراز التناقضات والتشغيب على الخصوم والمخالفين دون هدف موضوعي يرام تحصيله وإثباته[٢].

ثالثًا: الدين

إن تحديد معنى الدين أمر أساس في هذا البحث إذ بذلك يتضح الموضوع المراد درسه، بحيث إن شرح معناه قبل الدخول في صلب البحث إنما هو مسلمة منطقية ليتم بعد ذلك ترتيب الأبواب والفصول عليها كترتب النتائج على المقدمات.

إذ لا يمكن الدخول إلى المنهجيات النقدية لهذه المادة المدروسة إلا بعد تحديد هذه المادة في موضوعها وفي مجالاتها.

وهذا لا يتم إلا بالإشارة إلى معناها في اللغة والاصطلاح.

أ ـ الدين لغةً:

يجد الباحث صعوبة في تحديد معنى هذه المفردة باعتبارها مصطلحًا تم سكه واستقر مفهومه وهذا تبعًا لمشكلة المعاجم اللغوية التي لم تقدم المعنى

---

(١) الفكر والحدث، لعلي حرب ص ٨٥، وانظر: نقد النص له ص٨٨.

(٢) انظر: دريدا عربيًا: قراءة التفكيك في الفكر النقدي العربي لمحمد البنكي ص ٢٤٦.

المطلوب محددا واضحًا كما أن هذه المشكلة ليست خاصة بهذه المفردة وإنما هي سمة شائعة في معاجم اللغة وقد أشار الدكتور محمد بن عبدالله دراز[١] رحمه الله إلى معنى هذا ثم أشار إلى أنك إذا أردت أن تعرف صفة حيوان أو نعت بلد أو هيئة نبات فستجد أن المعجم لا يعطيك ما طلبته من علم وإنما يذكر لك أنه (حيوان معروف) أو (بلد معروف) أو (نبات معروف)[٢].

ثم استدرك معتذرًا فقال: (ولعله ليس أطيب لقلب الباحث في هذه المعاجم من أن يوطن نفسه بادئ ذي بدء على أنها إنما وضعت لضبط الألفاظ لا لتحديد المعاني وإن مهمتها هي تقويم اللسان لا تثقيف الجنان.

فإن شاء أن يتوسع في حدود هذه المهمة ساغ له أن يقول إنها وضعت أيضًا لسرد المترادفات والمتقابلات وتقديمها لمن يفرض فيه أنه يعرف معنى كل مفردة على حدته»[٣].

وما أشار إليه من صعوبة الخروج بالمعنى النهائي للمصطلحات من المعاجم إنما هو أمر واقع بلا شك، أما اعتباره عيبًا ثم الاعتذار لذلك فهو محل تأمل؛ بسبب أن هذا من طبيعة المعاجم إذ إنها إنما نشأت لتتبع المفردات واستقصاء ما سمع من كلام العرب، وجمع الاستعمالات المروية للمفردات، وجعل ذلك كله في مكان واحد وتحت مادة واحدة.

وكأن أئمة اللغة قد قارنوا بين سبيلين: إما أن يجمعوا كلام العرب بذكر استعمالاته وشواهده فيستوعبوا ما أمكنهم من المواد وأما إن يأخذوا

---

(١) محمد عبدالله دراز أحد علماء الأزهر الكبار وقد نال الدكتوراه من السربون في فرنسا وعرف بتحقيقاته العلمية المتميزة توفي سنة (١٩٥٨م). انظر: الأعلام للزركلي ٦/ ٢٤٦.

(٢) انظر: الدين لدراز، ص ٢٩.

(٣) الدين، لدراز، ص ٢٩.

في استقصاء كل مفردة وجمع استعمالاتها ثم ضم النظير إلى نظيره ومقارنة كل ذلك للخروج بالمعنى النهائي لكل مفردة، ومع أن السبيل الثاني إنما هو المسلك الأفضل إلا أن القيام به سيحول المعاجم إلى أضخم مما هي عليه الآن بعشرات المرات مع تعذر ذلك في كل مفردة لضيق الوقت وقصر الحياة؛ والذي سيترتب عليه تحقيق الكلام في بعض المفردات وإهمال الكثير الباقي فآثروا المسلك الأول الذي يعنى بالجمع وتركوا للمشتغلين بالعلوم الأخرى ممن يعنيهم الأمر إكمال المشروع في التحليل والمقارنة والربط والتقويم.

كما أن إهمالهم للمسلك الثاني أمر يمكن تداركه بالجهود التالية إذ إن ضم النظير إلى نظيره، وما في ذلك من التحليل والاستنباط خاصة العقل البشري أما إهمال ما سمع من كلام العرب فلا يمكن تداركه بعد ذلك إذ إنه مشروط بزمن الرواية.

أما ما أشار إليه ـ رحمه الله ـ من أن المعاجم تعنى بالألفاظ دون المعاني فيتعقب بأن المعاني قسمان:

القسم الأول: معنى المفردة في استعمال معين كقولهم: الدين يأتي بمعنى الجزاء، كقول العرب كذا وكذا ويأتي بمعنى الخضوع كقول العرب كذا وكذا وهو المعنى القريب في استعمال واحد.

والقسم الثاني: معنى المفردة المنتزع من مجموع الاستعمالات وهو المعنى الذي ينتزعه صاحبه من مجموع الاستعمالات كلها لسك المفهوم النهائي.

والمعاجم اعتنت بالقسم الأول وبعض الثاني[1].

---

(١) والمسلك الثاني كما عند ابن فارس في معجم مقاييس اللغة حين ينتزع المعنى العام للمادة اللغوية.

وعليه فلا يصح ما أطلقه من النفي العام الذي أشعر أنها لا تعتني بالمعاني مطلقًا.

وقد أشار شيخ الإسلام ابن تيمية إلى أن طبيعة المعاجم تحتم على الباحث أن يشاركهم في استنباط المعنى وذلك حين أشار إلى منهجهم بقوله (هؤلاء ـ يعني أهل اللغة ـ لا ينقلون عن العرب إنهم قالوا: معنى هذا اللفظ كذا وكذا وإنما ينقلون الكلام المسموع من العرب وأنه يفهم منه كذا وكذا).

فعمل أهل اللغة مركب من قدر مختص بهم وقدر يشاركهم فيه غيرهم فالقدر المختص هو جانب رواية ما سمع من العرب فحسب.

والقدر المشترك هو تفسير مراد العرب بكلامهم ومعرفة مقاصدهم في عباراتهم وابن تيمية في النص السابق ـ إنما يرمي إلى بيان خطأ من يقف على مجرد المعاني المعجمية دون تحليلها واستنباط معانيها بالتتبع والمقارنة.

فتقرر أن ما اعتبره الدكتور عبدالله دراز ـ رحمه الله ـ عيبًا إنما هو منقبة وفضيلة لهذه المعاجم ويضاف إليه منقبة أخرى وهي أن تصنيف هذه المعاجم بهذه الطريقة يجعل الباحث أمام المادة الخام التي يمكنه تشكيلها كما يشاء ومن هنا تطورت اللغات[١] واتسعت أفانين القول، فما مثل من يروم وجدان المعنى النهائي لكل المفردات في المعاجم الا كحال من ينزل إلى المزارع وقد اكتظت جنباتها بأنواع الخضروات والفواكه في طبيعتها الأولى فيتبرم من

(١) التطور المراد ـ هنا ـ هو التطور الممدوح الذي يتجلى في خصائص الأساليب المتتالية في لغة العرب من العهد الجاهلي مرورًا بصدر الإسلام فالأموي فالعباسي والذي تواطأت كلمات النقاد على أنه لم يخرج عن سنن العرب وقواعد النحو مع تميز كل مرحلة بخصائص أسلوبية ممتازة عن سائر المراحل وليس هو التطور الذي يطلق على جهد التغريبيين في اجترار الاساليب الاجنبية عن اللغة العربية!

حالها لأنه لم يجدها مطهوةً صالحةً للتناول.

وقد بذل الدكتور عبدالله دراز ـ رحمه الله ـ جهدًا رياديًا لتتبع هذه المادة والكشف عن معناها وخلص إلى أن مادة الدين تؤخذ من فعل متعدٍ بنفسه (دانه يدينه) وتارة من فعل متعدٍ باللام (دان له) وتارة من فعل متعدٍ بالباء (دان به).

فإذا قلنا (دانه دينا) عنينا أنه ملكه وحكمه وساسه ودبره وقهره وقضى في شأنه وجازاه وهو هنا يدور في معنى الملك والتصرف.

وإذا قلنا (دان له) أردنا أنه أطاعه وخضع له فهي تعني الخضوع والطاعة.

وإذا قلنا (دان به) أردنا اتخذه دينًا ومذهبًا أي اعتقده واعتاده وتخلق به.

وبعد أن قام دراز بهذه الدراسة المستفيضة قال: (وجملة القول في هذه المعاني اللغوية أن كلمة الدين عند العرب تشير إلى علاقة بين طرفين يعظم أحدهما الآخر ويخضع له فإذا وصف بها الطرف الأول كانت خضوعًا وانقيادًا وإذا وصف بها الطرف الثاني كانت أمرًا وسلطانًا وحكمًا وإلزامًا وإذا نظر بها إلى الرباط الجامع بين الطرفين كانت هي الدستور المنظم لتلك العلاقة أو المظهر الذي يعبر عنها.

ونستطيع الآن أن نقول أن المادة كلها تدور على معنى لزوم الانقياد فإن الاستعمال الأول الدين هو إلزام الانقياد وفي الاستعمال الثاني هو التزام الانقياد وفي الاستعمال الثالث هو المبدأ الذي يلتزم الانقياد له) [١].

وهو متعقب بأن من معاني الدين الجزاء والجزاء إنما هو ثمرة العلاقة بين الطرف الأول والطرف الثاني فإن التزم وانقاد جُوزِي بالنعيم وإن كذب

(١) الدين، لدراز، ص ٣١.

وتولى جوزي بالعقاب فكان عندنا أربعة أقسام لا ثلاثة وهي:

الأول: المعبود.

الثاني: العابد.

الثالث: الدستور المنظم لتلك العلاقة.

الرابع: الجزاء على تلك العلاقة.

وليس هذا القسم الرابع مختصًا باستعمال القرآن والذي هو داخل في المعنى المصطلحي وإنما استعمله العرب في كلامهم فقالوا: (كما تدين تدان) وهذا القسم (الجزاء) وإن صح اعتبار معناه من الفعل المتعدي بنفسه الذي يعني الإخضاع والقهر إلا أنه يمكن استخلاصه معنىً مستقلًا لأن الإله يخضع عبيده بصورتين: الدستور الذي يلزمهم بالسير عليه والجزاء الذي رتبه على ذلك؛ فالأول بمثابة المقدمة والثاني بمثابة النتيجة.

ب ـ الدين اصطلاحًا:

يتصرف الاصطلاح في اللغة كتصرف أهل العرف، يخصص عامًا ويعمم خاصًا ويطلق مقيدًا ويقيد مطلقًا إلى سائر المسالك التي ينتهجها أهل الاصطلاح عند صناعة المصطلح، والدين باعتباره مصطلحًا خضع لهذه المعالجة وهناك عدد من التعريفات عند علماء المسلمين وعلماء الغرب يحسن ذكرها ومناقشتها قبل الخلوص إلى التعريف المختار.

١ ـ تعريفات المسلمين للدين:

(ما شرعه الله تعالى على لسان نبيه من الأحكام)[١].

(١) حاشية البيجوري على جوهرة التوحيد ص ١٢.

أو (وضع إلهي سائق لذوي العقول باختيارهم إياه إلى الصلاح في الحال والفلاح في المآل)[١].

أو (وضع إلهي سائق لذوي العقول باختيارهم المحمود إلى الخير بالذات قلبيًا كان أو قالبيًا كالاعتقاد والعلم والصلاة)[٢].

فهذه التعريفات من علماء المسلمين حصرت معنى الدين في الدين الحق أو ما كان أصله سماويًا صحيحًا فخرج منها كل دين وضعي أو وثني فهي غير جامعة

كما ان جعل الدين الحق وضعًا إلهيًا ليس على اطلاقه؛ فان أُريد به أن مواضعه محضة وليس فيه ما يناسب العقل والفطرة فهو قيد باطل والكلام في بطلانه راجع لمسألة التحسين والتقبيح.

٢ ـ تعريفات الغربيين[٣]:

فقد تباينت تعريفاتهم تباينًا كبيرًا. لكنها لا تخرج عن نوعين: من ضَيَّق معنى الدين حتى حصره في بعض الأديان ومن وسع معناه حتى شمل مفهومه الدين وما يقاربه من بعض الفلسفات والرياضات الروحية.

فمن الأمثلة التي ضيقت معنى الدين ما يلي:

قول بعضهم: (الدين هو الرباط الذي يصل الإنسان بالله).

وفي تعريف آخر: (الدين هو الشعور بواجباتنا من حيث كونها قائمة على أوامر إلهية).

---

(١) التعريفات للجرجاني، ص ١٠٥.

(٢) الكليات للكفوي، ص (٣٢٧).

(٣) انظر: لأقوالهم ومناقشتها: الدين لدراز ص ٣٣ ـ ٣٨.

فهنا تم تضييق المفهوم حتى لم يعد ينطبق إلا على الدين الحق أو جانب من الدين، وبالغ بعضهم في تضييق معناه حتى قال: (الإيمان بقوة لا يمكن تصور نهايتها الزمانية ولا المكانية وهو العنصر الرئيس في الدين) فهذا التصور عن الإله إنما يصدق في بعض نظريات الفلاسفة التجريدية ولا يصدق على من يعتقد في إلهه بأنه ذات وصفات لها وجود موضوعي، كما خرج منه كل دين يجسد الآلهة ويصفها بصفات المخلوقات كحال الوثنيين في أديانهم وقد بالغ آخرون حين قالوا: (الدين هو محاولة تصور ما لا يمكن تصوره) فهو حصر المفهوم في نظرية ذهنية لا تصدق إلا في الأديان التي تفصل بين العقيدة والعقل.

وفي مقابل هذا التضييق توسع آخرون، ويغلب هذا التوسع عند علماء الاجتماع فمن عريفاتهم: (الدين هو مجموعة التورعات التي تقف حاجزًا أمام الحرية المطلقة لتصرفاتنا).

ويقول (دوركايم)[1]: (الدين مجموعة متساندة من الاعتقادات والأعمال المتعلقة بالأشياء المقدسة «أي المعزولة المحرمة» اعتقادات وأعمال تضم اتباعها في وحدة معنوية تسمى الملة).

فهم بهذا يستبعدون فكرة عنصر الإله المقدس ليدخل في هذا كثير من الرياضات الأخلاقية كما أن وصف هذه التعريفات بأنها قسمين قسم يضيق المفهوم وقسم يوسع المفهوم لا يعني صحتها على معايير التعريفات العلمية بحيث يقال أن هناك تعريفا واسعًا وآخر ضيقًا للدين عند علماء الغرب وإنما ظهر من خلال المناقشة أن التعريفات الضيقة تشتكي من عيب منهجي وهو

(١) أميل دوركايم الفرنسي يصنف باعتباره أكبر علماء الاجتماع، له نظريات خاصة توفي (١٩١٧م). انظر: تاريخ الفلسفة الحديثة ليوسف كرم ص ٤٣٢ ـ ٤٣٥.

أنها غير جامعة كما أن التعريفات الضيقة تشتكي من عيبين منهجيين وهما أنها غير جامعة وغير مانعة، أما أنها غير جامعة لأنها استبعدت عنصر الإله من مقومات الدين وأما إنها غير مانعة فلأنها أدخلت كثيرا من الرياضات الأخلاقية في المفهوم كما يمكن إدخال الممنوعات من الأنظمة والسياسات المدنية في هذا المعنى إذ إنها محرمة نظامًا وممنوعة قانونًا.

٣ ـ تعريف العلامة دراز:

بعد أن ناقش العلامة دراز تعريفات الدين وكشف عن بعض جوانب القصور فيها أخذ في البحث عن المفهوم الصحيح للدين فقال: (يجب إذًا أن نتابع البحث لمعرفة الفوارق والمميزات التي تجعلنا نسمي نوعًا من الخضوع دينًا ولا نسمي نوعًا آخر منه بهذا الاسم.

وإن التحليل الدقيق لنفسية المتدين يكشف لنا نوعين من هذه الفوارق والمميزات:

أحدهما: في صفات الشيء الذي يقدسه المتدين ويخضع له.

والثاني: في طبيعة هذا الخضوع.

فهلم بنا ندرس هذين النوعين:)[1]

وحين أخذ في درس صفات الشيء الذي يقدسه المتدين (= الإله) ليخرج بخصائصه التي تميزه عن غيره خلص إلى عدد من الخصائص هي:

١ـ أن المتدين يهدف بتقديسه إلى حقيقة خارجية وذات مستقلة قائمة

---

(١) الدين، لدراز ص ٤٠.

بنفسها[١] لأن الناس حين يقدسون الشرف والعرض والحرية والكرامة ونحوها لا يجعلونها بذلك آلهة لأنها أعراض ومعاني.

٢ـ أنها ذات لا تقع عليها الحواس بل هي من أمر الغيب وعالم ما وراء الطبيعة[٢].

ثم أورد على هذه الخاصة إيرادًا وأجاب عنه فقال:

(ولعلك قد يشكل عليك في مقالتنا هذه أننا جعلنا مناط الاعتقاد والتأليه في جميع الأديان ذاتًا غيبية لا تراها العيون كأن لم يكن من الأقوام من عبد الأحجار والأشجار والأنهار والطيور والحيوان والإنسان.

فاعلم أن كلمات الباحثين في نفسيات المتدينين وعقلياتهم قد تطابقت على أنه ليس هناك دين أيًا كانت منزلته في الضلال والخرافة، وقف عند ظاهر الحس، واتخذ المادة المشاهدة معبودة لذاتها وأنه ليس أحد من عباد الأصنام والأوثان كان هدف عبادته في الحقيقة هياكلها الملموسة، ولا رأى في مادتها من العظمة الذاتية ما يستوجب لها منه هذا التبجيل والتكريم، وكل أمرهم هو أنهم كانوا يزعمون هذه الأشياء مهبطًا لقوة غيبية أو رمزًا لسر غامض يستوجب منهم هذا التقديس البليغ فهي في نظرهم أشبه شيء بالتمائم والتعويذات التي يتفاءل أو يتبرك بها، أو يستدفع بها شيء من الحسد أو السحر لا على أن لها خاصية ثابتة كامنة فيها كمون النار في الرماد أو أن لها قوة طبيعية كقوة المغناطيس بل على أن وراءها أو حولها روحًا عاقلًا مدبرًا مستقل الإرادة يستطيع أن بغير بمشيئته سير

(١) الدين، لدراز ص ٤١.

(٢) الدين، لدراز ص ٤١.

الأمور ومجرى العادات)[١].

ويشهد لهذا التقرير الذي ذهب إليه أن القرآن قد حكى عن مشركي قريش أن عبادتهم لهذه الأحجار إنما كانت لاعتقادهم أنها وسائط تقرب إلى الله لا أن فيها من خصائص الربوبية شيء فقال تعالى عنهم: (إنما نعبدهم ليقربونا إلى الله زلفى).

٣ ـ أنها قوة عاقلة تقصد ما تفعل فلها قوة واختيار وعلم[٢].

٤ ـ أنها قوة غير منطوية على نفسها وإنما لها اتصال معنوي بالناس تسمع نجواهم وتصغي لشكواهم وتستطيع إن شاءت أن تكشف عنهم ما يدعونها إليه[٣].

وبعد هذه المعالجة لخصائص الإله في كل دين خلص إلى أنها المقومات الموضوعية فقال: (هذا العنصر الرباعي: عنصر الذات، الغيبية، الروحية، المتصلة معنويًا بعابديها هو الحد الموضوعي الرئيسي الذي يفصل بين وجهتي النظر الدينية واللادينية)[٤].

ثم أضاف إليها مقومًا خامسًا[٥] وهو أن من طبيعة هذه القوة التي يؤمن بها المتدين أنها قوة علوية سبحانية قاهرة غير مقهورة فإذا كان عالم الطبيعة يتلمس القانون الغيبي في الأشياء إلا أن هذا القانون تحت قدمه وإذا كان الساحر ونحوه يتلمس الأرواح المسيطرة عليه فإنها في مستواه مع أنها تقهره

---

(١) الدين، لدراز ص ٤٢ ـ ٤٣.

(٢) انظر: الدين، لدراز ص ٤١.

(٣) الدين، لدراز ص ٤٢.

(٤) الدين، لدراز ص ٤٤.

(٥) انظر: الدين لدراز، ص ٤٦ ـ ٤٧.

وهو يقهرها أما المتدين فإن قوته التي يعبدها فوق رأسه ولا يستطيع أن يقهرها بحال ثم قال: (هذه العناصر الخمسة التي يتألف منها موضوع العقيدة الدينية)[١] فهذه هي مقومات المعبود.

أما مقومات العابد التي تعزل خضوعه عن سائر التذللات لتجعل عمله دينًا فهي[٢]:

أولًا: إن خضوعه عن اختيار بخلاف أي خضوع آخر كخضوع من يسقط فهو غير مختار.

ثانيًا: إنه خضوع لا عن يأس كحال المسجون المقهور بل هو خضوع مفعم بالأمل.

ثم خلص من خلال مقومات المعبود وخصائص التعبد إلى التعريف المختار لكن باعتبارين[٣]:

الاعتبار الأول: تعريف الدين باعتباره حالة نفسية.

(الاعتقاد بوجود ذات ـ أو ذوات ـ غيبية ـ علوية لها شعور واختيار ولها تصرف وتدبير للشؤون التي تعني الإنسان اعتقاد من شأنه أن يبعث على مناجاة تلك الذات السامية في رغبة ورهبة وفي خضوع وتمجيد).

وبعبارة موجزة هو: (الإيمان بذات إلهية جديرة بالطاعة والعبادة)[٤].

الاعتبار الثاني: الدين من حيث هو حقيقة خارجية هو (جملة النواميس

---

(١) انظر: الدين لدراز، ص ٤٧

(٢) انظر: الدين لدراز، ص٤٩

(٣) انظر: الدين لدراز، ص٥٢

(٤) انظر: الدين لدراز، ص (٥٢).

النظرية التي تحدد صفات تلك القوة الإلهية وجملة القواعد العملية التي ترسم طريق عبادتها)[١].

٤ ـ تعقيب على منهج دراز في التعريف:

وبالتأمل في منهجية العلامة دراز ومناقشته للتعريفات ودراسته لمقومات الأديان للخلوص بالتعريف المختار يظهر أنه متعقب بعدد من الأمور.

أولًا: أنه سلك في استخلاص معنى الدين مسلكين:

أ ـ الحد المنطقي الذي يعتمد مقومات المعرف الذاتية ليفصله عن غيره.

ب ـ الاستقراء العلمي الذي يعتمد تصفح الأديان واحدًا واحدًا للخروج بالقواسم المشتركة والخصائص المميزة.

وهو ـ رحمه الله ـ لم يصرح بمنهجيته وإنما يمكن استنباطها من طريق المعالجة وإيماءات الكلام فمن أقواله التي تشير للمسلك المنطقي في الحد قوله: (والوضع المنطقي السليم في ترتيب أعمالنا الفعلية يقتضينا حين نطلب تفسير حقيقة معينة أن نبدأ بمعرفة عناصرها العامة ومقوماتها الكلية قبل أن نأخذ في البحث عن مميزاتها ومشخصاتها)[٢].

فهو اعتمد المقومات الكلية وهي مفهومات تنتمي للمنطق الصوري مهونًا في ذات النص من المميزات التي هي أهم اكتشافات علماء المسلمين وعلى رأسهم شيخ الإسلام ابن تيمية والذي تابعهم عليها المنهج العلمي الحديث.

ومما يؤكد هذا المنحى قوله في مقومات الدين: (هذا العنصر الرباعي:

---

(١) انظر: الدين لدراز، ص (٥٢).

(٢) انظر: الدين لدراز، ص٢٨.

عنصر الذات الغيبية الروحية المتصلة معنويًا بعابديها؛ هو الحد الموضوعي الرئيسي الذي يفصل بين وجهتي النظر الدينية واللادينية)[١].

فالحد والفصل مفهومات تنتمي للمنطق الصوري ولاشك.

إلى جانب أن معالجته لاستنباط كل المقومات الذاتية تدل على حضور هذا المنهج في بحثه.

إلا أن منهجيته هذه لم تتمحض في هذا الطريق المنطقي الصوري فقد مزجها بالمنهج الاستقرائي الذي يعتمد الدرس الموضوعي في تصفح الأديان واحدًا واحدًا للخروج بالمميزات والخصائص المشتركة ومن ذلك قوله: (بيان ذلك ـ في موضوعنا ـ إن الذي يستقرئ الملل على كثرتها إذا درسها دراسة مقارنة وأخذ يعزل ما فيها من المفارقات ووجوه الاختلاف سيجد فيها ـ البتة ـ وجوهًا من المشابهة تتلاقى عندها كل الديانات)[٢].

كما أن تصفحه للخصائص حمله في أثناء المعالجة لإيرادات موضوعية من ذات الأديان باعتبارها ظاهرة تنطق عن نفسها وتبين عن مكونها وهذا هو المنهج الاستقرائي المعروف.

إن هذا المزج بين هذين المنهجين أورث بعض المؤاخذات العلمية التي ستأتي الإشارة لها ـ إن شاء الله ـ ولو أنه رحمه الله اقتصر على المسلك الثاني (الاستقراء العلمي) لكان أقرب إلى تحقيق المراد لأن نزوعه نحو بحث المقومات الذاتية للدين حمله أن يفسر بعض خصائص الأديان لتكون متطابقة حتى يتمكن من نظمها في مسلك واحد، مع أن الموضوعية تفرض

(١) الدين لدراز، ص ٤٤

(٢) الدين لدراز، ص٢٥

على الباحث مهما علا كعبه في الحذق والألمعية أن يستجيب لنتائج البحث لا أن يطوعها لمنهجية غير محررة.

ومن ذلك: أنه جعل اتصال الآلهة روحيًا بعابديها أحد مقومات الدين فلما اصطدم بواقع البوذية القديم حاول أن يستبعدها من الأديان لكي يسلم له هذا الفصل الذاتي من فصول التعريف فقال: (ووجه الإشكال أننا سواء أقلنا إن البوذية القديمة لا تعرفه آلهة البتة أم قلنا أنها تعترف بآلهة لا تعبد فالنتيجة واحدة: وهي أن تكون هناك ديانات خالية من فكرة العبادة.... لكن المسألة إنما هي في صحة تسمية أمثال هذه المذاهب أديانًا، ونحن لا نرى مانعًا من أن يصطلح مصطلح على هذه التسمية،

ولكنه يكون اصطلاحًا نابيًا عن معهود الناس مجافيًا لذوق اللغات)[1].

بل إن الناظر في بعض الأديان التي تؤمن بعدد من الأرباب وتجعل ربًا للخير وربًا للشر فإنها في حال علاقتها مع رب الشر لا تشعر نحوه بالخضوع الاختياري والحب المتبادل وحينها فليس الخضوع الاختياري عن محبة من المقومات الذاتية للدين.

وعليه فإن تعريف الدين على أساس الحد المنطقي مما ينخرم بمثل هذه الإيرادات فلم يبق إلا تتبع المميزات.

ثانيًا: التعريف الصحيح يمكن استنباطه دون الحاجة لبحث المقومات كلها:

إن ما رجحه من تعريفات لا تتوقف صحته على حصر المقومات الذاتية للدين إذ يمكن الاكتفاء بالمميزات لتشي بعد ذلك بالمفهوم الصحيح،

---

(١) الدين لدراز، ٣٩.

وعليه فإن التعريفات التي سلكها لشرح الدين كانت تعريفات صحيحة ـ كما سيأتي ـ وقد قال بمثلها آخرون من أهل العلم دون أن يسبقوها بهذا الدرس الشاق من استنباط المقومات الذاتية والتي هي أخفى من النتيجة المترتبة عليها مع ما فيها من المنازعات والإيرادات.

فهو عرف الدين باعتبارين:

الأول: باعتباره حالة نفسية.

والثاني: باعتباره حقيقة خارجية.

وهذا هو عين ما قرره شيخ الإسلام ابن تيمية في معنى الإيمان وأنه يكون باعتبارين ومن ذلك قوله: (وذلك أن أصل أهل السنة أن الإيمان يتفاضل من جهتين: من جهة أمر الرب، ومن جهة فعل العبد...)[١].

ثم يبين في موطن آخر أن الإيمان حيث أطلق فيراد به ما يراد بلفظ الدين فقال: (فلفظ الإيمان إذا أطلق في القرآن والسنة يراد به ما يراد بلفظ البر وبلفظ التقوى وبلفظ الدين)[٢].

إلا أن المعالجة العلمية لاستخلاص هذا التقسيم الاعتباري عند ابن تيمية ودراز ليست واحدة مما يعني إمكانية التعريف دون ذكر المقومات الكلية، وعليه فإن مناقشة العلامة دراز فيما قرره لا ترجع بالدرجة الأولى إلى النتيجة التي خلص لها وإنما ترجع إلى المقدمات المنهجية التي بنى عليها التعريف.

كما أن منهجية العلامة دراز في بحث مقومات المعبود ومقومات العابد للخلوص إلى التعريف المختار والتي أطال فيها قد تخلى عنها حين أتى

---

(١) الفتاوى لابن تيمية ٣/ ٥١ ـ ٥٢.

(٢) الفتاوى لابن تيمية ٧/ ١٧٩.

لدراسة الاعتبار الثاني من الدين وهو الجانب الذي يتناول المفهوم باعتباره حقيقة موضوعية معزولة عن العابد تتجلى في الجانب النظري والتطبيقي لمفردات الدين فكما أن هذا يؤكد ما سبق من إمكانية الخلوص إلى التعريف دون الحاجة إلى بحث المقومات الذاتية فهو استنكاف عن دراسة الشق الأهم في هذا المفهوم فخسر البحث العلمي بهذا إضافة علمية أصيلة لا يضلع بها إلا أمثال دراز من العمالقة.

وكان الحري به بحث موضوع الدين ومكوناته بهذا الاعتبار لا من جهة المنهج المنطقي الصوري وإنما من جهة الاستقراء العلمي إذ إن هذا الشق هو المعنى الذي ينصرف إليه الذهن حال الإطلاق باعتراف دراز نفسه حين قال: (كلمة الدين التي تستعمل في تاريخ الأديان لها معنيان لا غير، أحدهما هذه الحالة النفسية... التي نسميها التدين.

والآخر تلك الحقيقة الخارجية التي يمكن الرجوع إليها في العادات الخارجية أو الآثار الخالدة أو الروايات المأثورة، ومعناها جملة المبادئ التي تدين بها أمة من الأمم اعتقادًا أو عملًا وهذا المعنى أكثر وأغلب)[١].

المطلب الثاني: المنهج الصحيح في التعريفات

إن استقراء الأديان وتصفحها لضم النظير إلى نظيره في الخصائص المشتركة واستبعاد الخصائص المميزة لا ينفع إلا لبيان التشابه حال المقارنة لإثبات الأثر والتأثير بين الأديان إما أن يعتمد عليه لبناء التعريف واعتبار أن القدر المشترك هو حقيقة الدين دون القدر المميز إنما هو ضرب من التحكم

(١) الدين لدراز ص ٣٢.

إذ ما تم إدخاله في المفهوم ليس بأولى مما تم استبعاده.

وهذا لا يرجع إلى خطأ باحث بعينه وإنما يرجع إلى قصور الحد الأرسطي عن الوفاء بمقصود التعريف مما يعني أنه لا يصلح لبناء التعريفات وصياغتها، فعملية التعريف تستند إلى علائق معرفية شتى منها ما يرجع إلى خصائص الموضوع المراد تعريفه ومنها ما يرجع إلى عبارة الحد وقدرات الحاد وإمكانياته ومنها ما يرجع إلى حاجة المستقبل الذي هو طالب التعريف.

وهذا المشكل لا يتم حله إلا بالحد الاسمي الذي يعتمد أسماء الأشياء دون حقائقها الذاتية والكلام في الحد الاسمي يتطلب أمرين:

أولًا: الحد الاسمي وأصوله:

وقد اعتمده علماء المسلمين قبل دخول المنطق ودعا إليه الاسميون من الفلاسفة المحدثين[1].

ففائدة الحد الاسمي تمييز الشيء عن غيره دون التعمق بذكر حقيقته الذاتية على طريقة المناطقة.

يقول ابن جرير الطبري: (حد كل شيء: ما حصره من المعاني وميز بينه وبين غيره)[2].

وأما المحدثون من فلاسفة أوروبا فيذهب الاسميون إلى أن: (التعريف

(١) يذهب ابن تيمية إلى أن الحد الاسمي هو طريقة اليهود والنصارى والمجوس وعامة الناس ما عدا أتباع أرسطو، درء التعارض لابن تيمية (٣/ ٣٢٠).

(٢) تفسير الطبري (٢/ ١٨٨).

هو دائمًا تعريف للألفاظ وليس للأشياء)[١].

والتعريف الاسمي يعتمد على ثلاثة روافد تتعاضد لصناعته وهي:

- البحث عن خصائص الشيء ولو لم يتم استقصاؤها.
- عبارة المتكلم.
- حاجة المتلقي (الموقف).

أ ـ خصائص الشيء في نفسه:

تقضي المشاهدة والبديهة بأن الموجودات مختلفة ومتنوعة فالجامد ليس هو السائل وهما ليسا بالغاز كما أن أفرادها لا تتماثل فأنواع الجمادات متمايزة فالجبل مخالف للوادي ومخالف للسهل وأنواع السوائل متمايزة أيضًا فالماء غير الحليب والعسل وهكذا ومقتضى هذا أن حقيقة كل موجود غير حقيقة الموجود الآخر وإلا فيلزم أن يكون الشيئان المختلفان شيئًا واحدًا.

فما من موجود إلا وله خصائص تعزله عن غيره يقول ابن رشد: (... فإنه من المعروف بنفسه أن للأشياء ذوات وصفات هي التي اقتضت الأفعال الخاصة بموجود موجود وهي التي من قبلها اختلفت ذوات الأشياء وأسماؤها وحدودها فلو لم يكن له طبيعة تخصه لما كان له اسم يخصه ولا حد، وكانت الأشياء كلها شيئًا واحدًا ولا شيئًا واحدًا؛ لأن ذلك الواحد يسأل عنه هل له فعل واحد يخصه أو انفعال يخصه أو ليس له ذلك فإن كان له فعل يخصه فهنا أفعال خاصة صادرة عن طبائع خاصة وإن لم يكن له فعل يخصه واحد فالواحد ليس بواحد، وإذا ارتفعت طبيعة الواحد ارتفعت طبيعة الموجود وإذا

---

(١) مدخل إلى المنطق الصوري لمحمد مهران ص (١٠٧).

ارتفعت طبيعة الموجود لزم العدم)[١].

ثم إن هذه الخصائص لابد أن تكون متحققة بالفعل في الأشياء المراد تعريفها مما يعني أن الخصائص لا تكون أمورًا اصطلاحية وضعية لا توجد إلا في ذهن المجتهد إذ لو كانت أمورًا راجعة إلى ذهن المجتهد لا إلى الشيء في نفسه للزم أن يفترض كل مجتهد ما يحلو له من الخصائص فيفترض شخص نقيض ما يفترضه الآخر.

وهذا يستند إلى مقدمة علمية وهي أن الموجودات الخارجية لا يتوقف وجودها على تصوراتنا وعليه فخصائصها لا تتوقف على تصوراتنا ولا تتوقف على ما نفرضه عنها.

يقول ابن تيمية: (ومعلوم أن الحقائق الخارجية المستغنية عنا لا تكون تابعة لتصوراتنا بل تصوراتنا تابعة لها، فليس إذا فرضنا هذا مقدمًا وهذا مؤخرًا يكون في الخارج كذلك)[٢].

فالماء فيه خاصية الإرواء والطعام فيه خاصية الإشباع والنار فيها خاصية الإحراق والمغناطيس فيه خاصية الجذب والحديد فيه خاصية الصلابة وهي خصائص متحققة بالفعل في هذه الموجودات يترتب على العلم بها معرفة حد الشيء وتعريفه كما أن الخصائص ليست على درجة واحدة في علاقتها بالشيء فمنها خصائص ملازمة للشيء ينعدم الشيء بعدمها ومنها خصائص تتعلق به في حال دون حال وهي الخصائص المشروطة.

فكون الماء مركب من أكسجين وهيدروجين بنسبة معينة هي خاصية ذاتية

---

(١) تهافت التهافت لابن رشد ص (٢٩١).

(٢) الرد على المنطقيين لابن تيمية ص(١١٣).

إذا تخلفت لم يعد هذا السائل ماءً، أما خاصية الإرواء التي تحقق إرواء الغليل فلا تتحقق إلا في العذب البارد.

يقول ابن تيمية: (الذي عليه نظار الإسلام أن الصفات تنقسم إلى لازمة للموصوف لا تفارقه إلا بعدم ذاته وإلى عارضة له يمكن مفارقتها له مع بقاء ذاته)[١].

وكلاهما يمكن اعتماده في التعريف فحين يتطلب الموقف ذكر الصفة العارضة ولا يتحقق التعريف إلا بها فحينها لابد من اعتمادها في التعريف وهذا يرجع إلى مقتضيات أخرى سيأتي بيانها.

مما يرد ما ذهبت إليه المعتزلة حين قالوا: إن الاختلاف بين الأشياء لا يكون بمطلق الصفات وإنما يكون بأخص الصفات فالشيء لا يختلف عن الشيء إلا إذا امتاز عنه في أخص صفاته[٢].

وتبعهم الأشاعرة على هذا فجعلوا أخص صفة للرب ـ سبحانه ـ القدرة على الاختراع[٣] كما جعل المعتزلة أخص صفات الرب صفة القِدَم[٤].

مع أن الرب سبحانه وتعالى يختص بعدد من الصفات لا يشاركه فيها أحد يقول ابن تيمية: (خصائص الرب التي لا يوصف بها غيره كثيرة مثل: كونه رب العالمين وأنه بكل شيء عليم، وأنه على كل شيء قدير، وأنه الحي القيوم القائم بنفسه، الواجب الوجود المقيم لكل ما سواه ونحو ذلك من

(١) درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية، ٣/ ٣٢١، وانظر: منهاج السنة، لابن تيمية (٢/ ٢٧٢).
(٢) انظر: شرح الأصول الخمسة للقاضي عبد الجبار ص (١٩٦).
(٣) انظر: الملل والنحل للشهرستاني (١/ ١٠٠).
(٤) انظر: شرح الأصول الخمسة للقاضي عبد الجبار ص (١٩٧).

الخصائص التي لا يشركه فيها صفة ولا غيرها)[١].

كما أن الصفات التي أطلقها على نفسه سبحانه وأطلقها على خلقه إنما تشترك في مجرد الاسم لا في حقيقة الصفة في نفس الأمر؛ فحين وصف نفسه بالسمع كما قال: ﴿وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْعَلِيمُ﴾ [الأنعام: ١٣] ووصف بعض خلقه بالسمع كما قال: ﴿أَمْشَاجٍ نَّبْتَلِيهِ فَجَعَلْنَٰهُ سَمِيعًۢا بَصِيرًا﴾ [الإنسان: ٢] فالاشتراك في اسم الصفة لا يعني الاشتراك في حقيقة المسمى فللرب سمع خاص به يليق بكماله وللإنسان سمع خاص به يليق بضعفه مما يعني أن حتى الصفات المشتركة هي من حيث الحقيقة صفات خاصة بالرب لا يشاركه في حقيقتها أحد.

وهذا يسري على سائر الأشياء حال التعيين الواقعي إذ إنها تشتمل بالصفات المختصة وإن شاركت الأشياء الأخرى في اسم الصفة.

وعلى الضد من المعتزلة الذين اعتمدوا الخصائص الذاتية دون المشتركة جاء المنطق الوضعي الحديث[٢] ليقرر أن الشيء لا يتميز عن غيره بما له من صفات في نفسه بل بما له من علاقات بالأشياء الأخرى كلفظ: (بين، وفوق، وتحت، وأمام، ويمين، ويسار) وذلك أن المنطق الأرسطي أرجع القضايا إلى صورة واحدة هي القضية الحملية وهي التي يحكم فيها بالمحمول على الموضوع كقولنا: (محمد مجتهد).

فجاء المنطق الوضعي ليقرر أن القضايا تتنوع بكيفها وكمها كما قرر أرسطو كما تتنوع بتنوع علاقاتها فقولنا: (مدينة مكة بين مدينة الطائف ومدينة

---

(١) درء التعارض لابن تيمية ٥/ ٤٦.

(٢) انظر: المنطق الوضعي لزكي نجيب ١/ ١٣٠.

جدة). هي مثال لهذا وقد حصل بها تعريف المراد وتصوره.

وما قرره الوضعيون يعود في حقيقته إلى مطلق الصفات والخصائص فيدخل فيه الصفات المشروطة وهي التي يتوقف العلم بها على أمر خارجي عن الشيء في نفسه وإفرادها بالذكر إنما يرد على منطق أرسطو حين أرجع القضايا إلى الحملية أما القائلون بالمذهب الاسمي في التعريفات فلا يرد عليهم هذا الاستدراك لأن من طريقتهم اعتماد جميع الخصائص الذاتية والمشروطة متى ما دعت الحاجة لذلك.

وبعد أن تقرر أن الشيء المراد تعريفه ربما اشتمل بعدد من الخصائص فلا يلزم المُعرف أن يذكر جميع الخصائص في التعريف وإنما يذكر ما يحصل به البيان وذلك لأن الإحاطة بجميع خصائص الشيء لا يمكن أن يكون في مقدور البشر وإنما هو من خصائص علم الله سبحانه بالأشياء.

والاقتصار على ذكر بعض الخصائص دون بعض يرجع للرافد الثاني وهو:

ب ـ حاجة المتلقي (الموقف).

فإن المشاهد أن الناس حين يتطلبون المعرفة بأمر من الأمور لا يطلبون العلم به على وجه التفصيل وإنما يطلبون العلم به من جهة أو جهتين أو أكثر تبعًا لحاجتهم ولِما جهلوا منه، فإذا كان المتلقي يعلم بعض خصائص الشيء ويجهل بعضها الآخر فلا فائدة من ذكر الخصائص التي يعرفها المتلقي وإنما الفائدة في ذكر الخصائص التي يجهلها وهو بها أعنى.

وهذا يقتضي إقرار النسبية في الحدود بمعنى أن ما يحتاجه زيد من الخصائص قد لا يحتاجه عمرو فقد يتميز الشيء بصفة عند بعض الناس

ويحصل لهم بها معرفة فيظن الحاد أنها محصلة لبيان المراد في كل حال ومع كل أحد.

وقد تفطن ابن تيمية لأثر هذا الرافد في صياغة التعريف فأشار إلى أمرين يعملان عملهما في التعريف وهما يرجعان إلى المتلقي وهما:

أولًا: حاجة الموقف:

وذلك حين أشار إلى نسبية البداهة والنظر في التصورات وأن ما كان بديهيًا عند زيد فربما كان نظريًا عند عمرو.

يقول: (كون العلم بديهيًا أو نظريًا هو من الأمور النسبية الإضافية مثل كون القضية يقينية أو ظنية إذ قد يتيقن زيد ما يظنه عمرو، وقد يبده زيدًا من المعاني ما لا يعرفه غيره إلا بالنظر، وقد يكون حسيًا لزيد من العلوم ما هو خبري عند عمرو، فإن كثيرًا من الناس يحسب أن كون العلم المعين ضروريًا أو كسبيًا أو بديهيًا أو نظريًا هو من الأمور اللازمة له بحيث يشترك في ذلك جميع الناس وهذا غلط عظيم وهو مخالف للواقع.

فإن من رأى الأمور الموجودة في مكانه وزمانه كانت عنده من الحسيات ((المشاهدات)) وهي عند من علمها بالتواتر من المتواترات وقد يكون بعض الناس إنما علمها بخبر ظني فتكون عنده من باب الظنيات ومن لم يسمعها فهي عنده من المجهولات....

وإذا كان ذلك من الأمور النسبية والإضافية أمكن أن يكون بديهيًا عند بعض الناس من التصورات ما ليس بديهيًا لغيره فلا يحتاج إلى حد وهذا هو الواقع)[1].

---

(١) الرد على المنطقيين لابن تيمية ص٥٥.

وتحليل عبارته يقضي بأن مواقف المتلقين الطالبين للتصور مواقف مختلفة مع عدم التعرض لقدراتهم العقلية والنفسية.

فمن كان حاضرًا في معركة بدر ـ مثلًا ـ فإن معرفته بها من قبيل المحسوسات المشاهدة ومن وصله خبرها كحال المسلمين اليوم فإن معرفته بها من قبيل المتواترات، أما من بلغته من غير المعنيين بالتاريخ من غير المسلمين فهي في حقه خبر مظنون، وأما من كان يعيش في الأدغال ممن لا اعتناء له بالعلوم والحروب فهي في حقه من المجهولات، والتباين الحاصل عندهم إنما يرجع لاختلاف المواقف وهذا متحقق حتى مع افتراض أن كل واحد منهم يتمتع بنفس القدرات العقلية والنفسية، وعليه فإن هذه الملابسات تسهم في بناء التصور عند كلٍ بحسبه.

ثانيًا: قدرات المتلقي الإدراكية وحالته النفسية:

وربما اتحد الموقف عند شخصين أو أكثر وحصل التباين في التصور لا لاختلاف الموقف وإنما لتباين القدرات العقلية والحاجات النفسية، فقد يقف الرجلان في مشهد واحد كمحاضرة علمية ـ مثلًا ـ ويحصل عند هذا من التصور للموضوع المدروس ما لا يحصل عند الآخر مع اتحاد الموقف بسبب أن هذا يمتلك من الألمعية والذكاء ما يجعله يتصور المحدود بذكر خاصية واحدة من خصائصه ولا يتم تصور المحدود عند الآخر إلا بذكر عدد كبير من الخصائص بسبب بلادته وخمول ذهنه.

كما أن الخصائص التي يسعى لاقتناصها الصحفي حين وقوفه على حادث مروري غير الخصائص التي يتطلبها الطبيب حال وقوفه على نفس الحادث والخصائص التي يتطلبها ضابط التحقيق غير الخصائص التي تطلبها الصحفي والطبيب بل وسائر من حضر وهذا لا يرجع إلى تفاوت في القدرات العقلية

وإنما يرجع إلى الحاجات النفسية والدوافع السيكولوجية مع اتحاد الموقف.

ولهذا يقول ابن تيمية: (ومعلوم أن الناس يتفاوتون في قوى الأذهان أعظم من تفاوتهم في قوى الأبدان ويتفاوتون في حسن التصور وتمامه وفي سوء التصور ونقصه...

وذلك أن من الناس من يكون لم يتصور الطرفين إلا ببعض صفاتها المميزة فيكون في تصورها ببعض صفاتها (المشتركة) مع ذلك ـ سواء سميت ذاتية أو لم تسم ـ عالمًا بثبوت تلك الصفات لهما وثبوت كثير مما يكون لازمًا لهما بخلاف من لم يتصور إلا الصفات المميزة)[١].

بل إن الشخص الواحد قد يكون في بعض المواقف محتاج إلى معرفة خاصية لا يحتاجها في موقف آخر.

يقول ابن تيمية: (قد يتضح لبعض الناس أو للإنسان في بعض الأحوال ما لا يتضح لغيره أو له في وقت آخر فينتفع حينئذٍ بشيء من الحدود والأدلة ولا ينتفع بها في وقت آخر)[٢].

وهنا يسجل ابن تيمية سبقًا معرفيًا قبل أن يقرره المنطق الوضعي حين قالوا: (فالتعريف الذي يصلح لشخص قد لا يصلح للآخر، لأن الأمر متوقف على مدى علم السامع أو القارئ، فقد تعرض عبارة فيها أسماء يفهمها الطبيب ولا يحتاج فيها إلى تعريف على حين لا يفهمها الرجل العادي ويحتاج إلى تغييرها بألفاظ أخرى مما يفهمه)[٣].

---

(١) الرد على المنطقيين لابن تيمية ص ١٣١.

(٢) درء التعارض لابن تيمية ٣/ ٣٣٠.

(٣) المنطق الوضعي لزكي نجيب ١/ ١٣٠.

وبعد هذا فمعرفة خصائص الشيء المراد تعريفه إلى جانب حاجة الموقف لذكر بعض الخصائص دون بعض فلابد من بيان دور الحاد في التعريف وصياغته له وهو الرافد الثالث.

ج ـ الحاد (= واضع التعريف):

يدخل دور الحاد في صياغة التعريف من جهتين:

ـ قدرته على كشف خصائص المحدود.

ـ والعبارة التي سيصوغ فيها التعريف.

ومحدودية الإدراك البشري وعجزه مما يقف حائلًا عن معرفة الأشياء مما يتعذر معه في كثير من الأحيان الكشف عن خصائصها ليتم تعريفها لطلاب العلم وقد يظهر هذا العجز في بعض العلوم أكثر من ظهوره في بعضها الآخر كعلم الفلك والأحياء وعالم الأرواح وقد عبر عن هذا العجز كبار العباقرة، يقول اينشتاين[١]: (إن كل ما جمعته عن الكون من معلومات لم يستطع أن يقدم لي عنه إلا أنه لغز مقفل يستعصي على الحل)[٢].فإذا تعذر عليه أن يعرف هذه العوالم فلن يستطيع أن يُعرِّفها للآخرين وهذا من باب أولى.

ويقول وحيد الدين خان ـ واصفًا عجز الإنسان عن اكتشاف قانون تشريعي صحيح: (ولكن خبراء القانون قد أخفقوا في التوصل إلى معيار ما متفق عليه للقانون البشري، وقد وصل بنا الأمر في النصف الآخر لقرننا هذا إن طالعتنا كتب تحمل عنوانًا مثل: ((القانون يبحث عن نفسه)).

---

(١) آلبرت آينشتاين ألماني يهودي أشهر علماء الفيزياء الحديثة ارتبط اسمه بالنظرية النسبية واقترن اسمه بالعبقرية. توفي سنة (١٩٥٥م) انظر: آينشتاين والنظرية النسبية لعبدالرحمن مرحبا ص٩.

(٢) الحضارة الإنسانية في القرآن للبوطي ص (١٣٦).

إن علم القانون يعترف الآن بعد بحث طويل أنه ليس بإمكان الإنسان البحث عن قانون الحياة، إن حدودنا البيولوجية والعقلية تقف في طريقنا بطريقة قطعية وقد اعترف عالم القانون المعروف «جورج هوايت كروس باتون» أن السبيل الوحيد للوصول إلى معايير متفق عليها للقانون هو الاعتراف بالوحي السماوي قانونًا)[١].

ويقول ألكسيس كاريل[٢]:

(إن الكون الرياضي شبكة عجيبة من القياسات والفروض لا تشتمل على شيء غير معادلة الرموز، الرموز التي تحتوي على مجردات لا سبيل إلى تفسيرها)[٣].

وفي كل حين يطالعنا أحد المتخصصين معلنًا عجزه عن إدراك بعض تخصصه الذي عاناه وربما أطال النظر في حيثياته ومفرداته ومع هذا لم يظفر الا بتصور يسير.

إن هذا العجز أحد الموانع التي تقف دون إدراك خصائص كثير من الأشياء وصلة هذا بدراسة الأديان تتجلى في عجزنا عن معرفة خصائص بعض الأديان البائدة التي ربما ورد ذكرها في بعض الوثائق بشكل عابر أو في بعض الحفريات التي تستعصي على الحل والتفسير كما نشعر بهذا العجز عن دراسة بعض القبائل التي لا تكتب فكرها وإنما تتناقل تعاليم دينها بشكل

---

(١) وجوب تطبيق الشريعة الإسلامية لوحيد الدين خان، بواسطة: المعرفة في الإسلام مصادرها ومجالاتها للقرني، ص (١٦٨).

(٢) طبيب جراح فرنسي حصل على جائزة نوبل في الطب اشتهر بكتابه (الانسان ذلك المجهول) توفي عام (١٩٤٤م).انظر مقدمة المترجم: شفيق أسعد لكتابه ص ٥.

(٣) الإسلام يتحدى لوحيد الدين خان ص (٤٦).

شفهي بحيث لا يسعنا إلا رصد دينها الراهن المشاهد أما ما سبق ذلك من حقيقة دينها وما جاء عليه من تطور فليس في مقدورنا.

وهذا العجز إما أن يكون عجزًا تامًا عن درك خاصية معينة يتوقف عليها التعريف وأما أن يكون عجزًا نسبيًا بحيث إن التعرف على بعض الخصائص لم يصل إلى القدر المطلوب ثم إذا أمكن التعرف عليها بما يكفي بقي الجانب الآخر مما يتعلق بجهة الحاد وهو صياغة التعريف في عبارة سليمة.

إذ إن إدراك الحاد لخصائص المحدود وفهمه المناسب لطبيعته لا يعني أن في مقدوره صياغة هذا الفهم في قالب سليم وعبارة علمية إذ إن فهمه لطبيعة الشيء أمر وبيانه لما فهمه في عبارة توضح المراد أمر آخر.

وهذا الجانب إنما يرجع إلى دلالة الكلام على المراد وهو مشكل راجع إلى اللغة وطبيعتها من جهة العلاقة بين اللفظ والمعنى وفيه اتجاهان:

الأول: أن العلاقة بين اللفظ والمعنى علاقة ذاتية ضرورية.

والثاني: أن العلاقة بين اللفظ والمعنى علاقة اصطلاحية وضعية.

والقول الأول منسوب إلى عباد بن سليمان المعتزلي[١] حيث يرى أن العلاقة بينهما علاقة ذاتية ضرورية مستدلًا بأن عدم إثبات هذه المناسبة الذاتية يقتضي أن تخصيص الاسم المعين بالمسمى المعين ترجيح من غير مرجح[٢].

وما قرره لا يصح إذ لو كانت العلاقة ذاتية لاقتضى هذا وجوب أن يعرف

---

(١) هو عباد بن سليمان الصيمري البصري المعتزلي خالف المعتزلة في آراء خاصة وكان حاذقًا بالكلام واللغة. انظر: سير أعلام النبلاء (١٠/ ٥٥١).

(٢) انظر: المزهر في علوم اللغة للسيوطي (١/ ٤٧)، والمحصول للرازي (١/ ١٨٣).

المعنى المحدد بمجرد سماع اللفظ كما يقتضي عدم اختلاف دلالات الألفاظ تبعًا لاختلاف الأحوال والأزمان والظروف.

والثاني: الذي هو اعتبار العلاقة بين اللفظ والمعنى اصطلاحية قال به جمهور الفقهاء واللغويون وكثير من اللسانيين الغربيين إلا أن الإقرار باصطلاحية العلاقة جاء في صورتين.

الأولى: أن العلاقة بين اللفظ والمعنى علاقة اصطلاحية اعتباطية.

فأي لفظ يصلح لأي معنى وليس هناك أي ضرورة تقتضي تخصيص بعض

المعاني ببعض الألفاظ وهذا الرأي على النقيض من القول بذاتية العلاقة بين اللفظ والمعنى إذ إن القول بذاتية العلاقة يعني أن اللفظ المعين مرتبط بالمعنى المعين ولا يصلح لغيره بينما يرى هذا المذهب أن أي لفظ يصلح لأي معنى إذ العلاقة حينها علاقة اعتباطية حرة.

وهذا ما قرره التفكيكيون[١]:

والتفكيكيون إنما قرروا هذا تبعًا لمذهبهم العدمي التقويضي وهو منهج فلسفي يتناول إشكالية علاقة الدال بالمدلول في العلوم كلها دون أن يخصص مبحثًا خاصًا باللغة يقول الغذامي: (والذي أحدث هذا هو أن العلاقة بين الدال والمدلول علاقة ((اعتباطية)) كما يحدد «سوسير»[٢] أي أنها ليست

---

(١) انظر: المعنى في الفلسفة التفكيكية لعبدالله بن نافع الدعجاني وهو بحث منشور في مجلة التأصيل للدراسات الفكرية المعاصرة، العدد الأول، ربيع الأول ١٤٣١هـ ص١٢٧ ـ ١٦٩.

(٢) فرديناند دي سوسير عالم لغويات سويسري مؤسس المدرسة البنيوية في اللسانيات توفي عام (١٩١٣م). انظر: علم اللغة العام له، ترجمة: عبدالقادر قنيني، مقدمة المترجم ص٥.

سببية وليست عضوية، فالكائن الحي الناطق يسميه العربي إنسانًا والإنجليزي ((MAN)) وهذان اللفظان هما إشارة إلى ذلك الكائن وهي إشارة تتغير من لغة إلى لغة دون أن يتغير الكائن نفسه لأن الصلة بينه وبين إشارته قامت على الاعتباط)[1].

وهذا المسلك عند التفكيكيين في اعتباطية العلاقة بين الدال والمدلول لم يقدم أي حقيقة علمية وإنما قاد إلى العدمية والعبث يقول بيرف زيما: (لم تستطع البقاء حية في المؤسسات إلا عبر مهاجمة التقاليد من دون أن تقدم يومًا خيارًا ذا قيمة)[2].

كما أن هذا يقضي على أهم وظائف اللغة وهو وظيفتها التوصيلية التي يتم بها نقل المعاني إلى المتلقي للتفاهم[3].

وبين القول بذاتية العلاقة والقول باعتباطيتها يقف المذهب الوسط وهو الصورة الثانية من صور الاصطلاح وهو التالي

الثانية: اصطلاح العلاقة مع إثبات المناسبة:

حيث يرى أصحاب هذا المذهب أن العلاقة بين اللفظ والمعنى علاقة اصطلاحية وضعية غير أنها محكومة بقصد المتكلم من جهة وبالعرف الاجتماعي من جهة أخرى مما جعل اللفظ المعين يناسب المعنى المعين ولا يدل إلا عليه بشرط معرفة قصد المتكلم وما تواطأ الناس عليه من جعل هذا اللفظ لهذا المعنى.

---

(١) الخطيئة والتكفير لعبدالله الغذامي ص ٤٥.

(٢) التفكيكية دراسة نقدية، بيروف زيما ص ١٦٧.

(٣) انظر: الحداثة: مناقشة هادئة لقضية ساخنة لمحمد خضر عريف ص ٦٠.

وقصد المتكلم يقتضي المستمع أن يحمل اللفظ على مراد المتكلم لا أن يحمله على ما يحتمله اللفظ من المعاني فإذا قال المتكلم: (خالد) وأشار إلى شخص حاضر لم يكن للمستمع أن يحمل هذا اللفظ على خالد بن الوليد ﷺ لمجرد أن هذا اللفظ يحتمل الدلالة على حاضر معلوم ويحتمل الدلالة على الصحابي المعروف ﷺ إذ هو حينها محكوم بقصد المتكلم وإرادته يقول ابن تيمية: (ودلالة اللفظ على المعنى دلالة قصدية إرادية اختيارية فالمتكلم يريد دلالة اللفظ على المعنى فإذا اعتاد أن يعبر باللفظ على المعنى كانت تلك لغته)[١].

ويدخل في هذا أن اللفظ المعين يترجح للمعنى المعين لمناسبة تقتضي اختياره له بحيث لا يدل إلا عليه يقول ابن جني في باب: إمساس الألفاظ أشباه المعاني من خصائص: (اعلم أن هذا موضع شريف لطيف وقد نبه عليه الخليل وسيبويه وتلقته الجماعة بالقبول والاعتراف بصحته،

قال الخليل: كأنهم توهموا في صوت الجندب استطالة ومدًا فقالوا: صرّ وتوهموا في صوت البازي تقطيعًا فقالوا: صرصر.

وقال سيبويه في المصادر التي جاءت على الفعلان: إنها تأتي للاضطراب والحركة نحو: النقزان والغليان والغثيان فقابلوا بتوالي حركات المثال توالي حركات الأفعال)[٢].

فإذا ارتجل المتكلم لفظًا لمعنى أو وضعه لمناسبة معينة ثم شاع هذا وتفشى بحيث إذا استعمل لم يدل إلا على المراد كان هذا التواطؤ كافٍ في تخصيص اللفظ المعين بالمعنى المعين.

---

(١) الفتاوى لابن تيمية (٧/ ١١٠).

(٢) الخصائص لابن جني (٢/ ١٥٢).

وهذا ما أشار إليه الغزالي حين كشف عن أثر التواطئ في تخصيص اللفظ بالمعنى حين قال في تعريف الاسم والفعل بأنهما: (صوت دال بالتواطؤ)[١].

وما قاله الغزالي هو عين ما قرره «رولان بارت»[٢] حين شعر أن القول باعتباطية العلاقة سيعطي مدلولًا عائمًا حرًا لا يحفظه إلا العرف، فالدال لا يرتبط بالمدلول ـ عند بارت ـ إلا: (نتيجة لتدريب جماعي، كتعلم اللغة الفرنسية مثلًا وهذه العلاقة هي الدلالة وهي لا يمكن أن تكون بشكل اعتباطي؛ لأن أحدًا من الناس لا يمكنه أن يعدل فيها ـ والتدريب ضروري بكل تأكيد).

ثم قال الغذامي معلقًا: (وكأن بارت هنا لا يفعل سوى الاقتراب من تعريف الغزالي للكلمة بأنها «صوت دال بتواطؤ» وهو تعريف يضم أقطاب الإشارة كلها فهي صوت وهذا صوت دال وهذه الدلالة قامت بالتواطؤ وهو التدريب الجماعي في مصطلح بارت) [٣].

وهذا أعدل المسالك وأوسطها فالمفردة من حيث علاقتها بالمدلول إنما تكون اصطلاحية يفرض الذهن أنها تصلح له وتصلح لغيره إلا أنها إذا ارتبطت بمراد المتكلم في سياق لفظي معين وموقف حالي خاص احتفت بها القرائن اللفظية والحالية فإنها حين ذلك لا تدل إلا على مراد معين ولا يصلح حملها على غيره.

بل إن هذا يتحقق في المفردات التي استعملت في غير مكانها المشهور

---

(١) معيار العلم للغزالي ص ٧٩ ـ ٨٠.

(٢) رولان بارت فيلسوف ولغوي معاصر له عدد من النظريات مثل نظرية: (موت المؤلف) وغيرها اهتم بعلم الدلالة، توفي عام (١٩٨٠م). انظر: أقنعة بارت لجوناثا كلر، ترجمة السيد إمام ص١٥.

(٣) الخطيئة والتكفير لعبد الله الغذامي ص (٤٥ ـ ٤٦).

في العرف المعجمي فإذا قدم رجل من الحرب وعليه ملابس الحرب ثم قال: (رأيت أسدًا يقاتل وقد أبلى بلاءً حسنًا) لم يكن لأحد ان يحمل لفظ (أسد) على الحيوان المفترس إذ إن القرينة الحالية (قدوم القائل من أرض المعركة).

والقرينة اللفظية (يقاتل وقد أبلى بلاءً حسنًا).

تقضيان بأن هذا اللفظ لا يدل في هذا السياق إلا على الرجل الشجاع ولا يصلح حمله على غير ذلك.

قال ابن تيمية متفطنًا بشكل مبكر إلى أثر السياق في دلالة الكلام: (إن الدلالة في كل موضع بحسب سياقه وما يحف به من القرائن اللفظية والحالية)(١).

ويقول جون لاينز: (علينا أن نحسب حسابًا لحقيقة أن الجمل تنطق ضمن سياقات معينة، وان جزءًا من محصلة معنى نقش الكلام يستمد من السياق الذي ينتجه)(٢).

مما جعل اللغويين المحدثين يرون (بأن المعنى لا ينكشف إلا من خلال تسييق الوحدة اللغوية أي وضعها في سياقات مختلفة)(٣).

فذهبوا إلى أن معنى الكلمة (هو استعمالها في اللغة)(٤).

وعليه فإذا كان معنى الكلام يتوقف على مراد المتكلم وسياق الكلام علم أن الحد بمفرده لا يكفي لتصوير المحدود حتى يعرف كل ذلك!

وبهذا المنهج يتضح أن الحد يتأثر بخصائص الموضوع المراد تعريفه

---

(١) الفتاوى لابن تيمية ٦/ ١٤.

(٢) اللغة والمعنى والسياق لجون لاينز ترجمة: عباس صادق الوهاب ص(٢٠٠).

(٣) علم الدلالة لأحمد مختار، ص ٦٨.

(٤) علم الدلالة لأحمد مختار، ص ٦٨.

من جهة ويتأثر بقدرة الحاد في كشف خصائص المحدود ثم سلاسة عبارته التي سيسوقها لشرح الخصائص من جهة ثانية ثم بحاجة المتلقي وما يحتف بالموقف من قرائن من جهة ثالثة فهذه الروافد تقتضي بيان فارق منهجي بين الحد على طريقة أرسطو والحد الاسمي[١].

تظهر في أن طريقة أرسطو تقتضي أن المحدود لا يكون له إلا حدًا واحدًا[٢] بينما في الحد الاسمي يمكن أن يكون للشيء الواحد أكثر من حد كما يكون له أكثر من اسم مما جعل للحد الاسمي عددًا من الصور[٣].

ثانيًا: أنواع الحد الاسمي:

أ ـ التعريف بالإشارة:

كأن يسأل شخص عن السجنجل فتشير على المرآة وتقول: هذه هي السجنجل.

ب ـ التعريف بالمثال:

كأن يسأل شخص عن معنى الحيوان المفترس فتقول له: مثل الأسد أو يسألك عن الفاكهة فتقول مثل: التفاح.

---

(١) أسهم ابن تيمية بجهد خاص في الدفاع عن الحد الاسمي ويظهر هذا في جهتين:
الأولى: الدرس التنظيري لهذا المفهوم حيث لم يكتف باستعمال الحدود الاسمية إجرائيًا وإنما قدم بحثًا نظريًا وفكرًا مكتوبًا.
والثانية: أنه رغم مشاركته للاسميين في تأصيل هذا المسلك إلا أنه انفرد بآراء تفصيلية دقيقة.
انظر: الدراسات اللغوية والنحوية في مؤلفات شيخ الإسلام لهادي الشجيري.

(٢) انظر: الحد الأرسطي لسلطان العميري ص (١١٦).

(٣) انظر: المنطق القديم عرض ونقد لمحمود مزروعة ص (١٠٧ ـ ١٠٩).

ج ـ التعريف بالمرادف:

وهو شرح اللفظ بلفظ آخر كتعريف الغضنفر بأنه الأسد أو المهند بأنه السيف أو الجسد بأنه الجسم.

د ـ التعريف المعجمي أو القاموسي:

وهو تعريف لغوي للكلمة بذكر معانيها واستعمالاتها واشتقاقها وأين تصلح وأين لا تصلح ويدخل فيه الأنواع السابقة ولهذا فهو أوسع منها.

هـ ـ التعريف بالتقسيم:

وهي منهجية معمول بها عند علماء الشريعة الإسلامية[١] وغيرهم.

كتعريفهم للحكم التكليفي بأنه: الواجب والمستحب والمباح والمكروه والحرام فيعرفونه بذكر أقسامه وهو منهج شهد له الوحي المطهر في مثل حديث جبريل المشهور وفيه: (قال: فأخبرني عن الإيمان؟ قال: أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر والقدر خيره وشره)[٢]

فعرَّف الإيمان بذكر أقسامه.

و ـ التعريف بالضد:

كمن يعرف العلم بأنه ما ضده الجهل[٣]، ولهذا قيل: وبضدها تتميز الأشياء.

---

(١) انظر: البحر المحيط للزركشي (١/١٠٦)، وشرح مختصر الروضة للطوفي (٢/٤٤٨).

(٢) مسلم، باب: بيان الايمان والاسلام والاحسان رقم (٩)

(٣) انظر: البصائر النصيرية للساوي ص (٢٦٤).

ومما سبق يتجلى أن الحد الاسمي يتسم بخصائص أهمها.

ـ أن الحد الاسمي يجيز أن يكون للشيء الواحد أكثر من تعريف وانتخاب أحدها دون سائرها متوقف على اشتراطات الموقف ومقتضياته.

ـ كما أن الحد الاسمي له طبيعة نفعية فقد يصاغ التعريف ليحقق هدفًا معرفيًا في زمن معين مع متلقٍ معين ثم يأتي زمن آخر فلا يكون له الفائدة نفسها؛ مما يتطلب استعمال تعريف جديد وهذه الخصائص كما سيظهر أثره في الجانب التطبيق على مصطلح الدين.

ثالثًا: التطبيق: مفهوم الدين ـ نموذجًا ـ :

لتطبيق هذا المنهج على مصطلح الدين لابد من إعمال الروافد التي تحكم المنهج الاسمي جميعها، وأولها ذكر خصائص الدين وهي خصائص كثيرة غير أن البحث قد أشار إلى عدم اشتراط ذكرها جميعًا وإنما يقتصر على ما يكفي لتصور الشيء وتمييزه عن غيره وأهم خصائص الدين مما يتطلبه هذا البحث خاصيتان:

الأولى: أن الدين لا يكون إلا جملةً من المفردات التي ينتظمها ترتيب خاص وهي خاصية تثبت بالمشاهدة فإن النظر في الأديان يقضي باشتمالها على عدد من العقائد وعدد من المقدسات وعدد من العبادات ونحوها [١].

والثانية: أن هذه المفردات تتفاوت قدرًا ووصفًا من دين إلى دين كما تتفاوت في الدين الواحد؛ ولظهور الخاصية الأولى فسأكتفي بشرح الثانية.

وذلك أن اسم الدين يشير إلى حقيقة موضوعية هي الدين في نفسه وهذه

---

(١) انظر: علم مقارنة الأديان عند مفكري الإسلام لإبراهيم تركي ص (٢٠).

الحقيقة تختلف من دين إلى دين كما تختلف في الدين الواحد تبعًا لتطوره وزيادته ونقصه وإذا أمكن اختلاف مسمى الدين في أوله عنه في آخره فمن باب أولى أن يقع الاختلاف من دين إلى دين، ومسمى الدين في هذا كمسمى الإنسان فإنه في أول ولادته على قدر وصفة ثم ما يزال يتغير في قدره وفي صفته حتى آخر أمره دون أن يسلب اسم الإنسان عنه.

وعليه فالدين ليس أمرًا مصمتًا قارًّا لا يتغير ولا يتبدل وإنما هو في حالة زيادة ونقصان قال شيخ الإسلام ابن تيمية وهو يشير إلى هذه الخاصية: (إن الإيمان[١] هو من الأسماء الكتابية القرآنية النبوية الدينية الشرعية فيتنوع مسماه قدرًا ووصفًا بتنوع الكتب الإلهية فمنه ما هو متفق عليه بين جميع المؤمنين، ومنه ما تختلف فيه الشرائع والمناهج)[٢].

واعتماد أن الأديان تزيد وتنقص يسري على الأديان التي تقف من تطورها موقف الموافق كتلك الأديان التي تمنح معلميها أحقية التشريع بحيث إن الدين يكون في زمن على حال ويكون في زمن لاحق على حال أخرى مع الرضا بهذا التحول، كما يسري على تلك الأديان التي يبدو للوهلة الأولى أنها ترفض التبديل والتطور وتسمي هذا التحريف والابتداع.

وذلك لأنها وإن كانت ترفض الزيادة والنقصان من جهة التحريف وتسعى للعودة بالدين إلى قدر من الثبات إلا أنها تقبل زيادته ونقصه من جهة أخرى لا تدخل في مفهوم التحريف وهذه الجهة محققة لإثبات الخاصية وذلك لأن

(١) لا يقدح في مراد البحث أن ابن تيمية استعمل اسم الإيمان بدلًا من مصطلح الدين الذي هو موضع الدراسة وذلك لأنه يرى أنها أسماء لشيء واحد حيث قال: (فلفظ الإيمان إذا أطلق في القرآن والسنة يراد بها ما يراد بلفظ البر وبلفظ التقوى وبلفظ الدين) الفتاوى ٧/ ١٧٩.

(٢) الفتاوى لابن تيمية ١٢/ ٤٧٥.

كل مفردة من مفردات الدين إنما أتت وفق حكمة خاصة لتحقق وظيفتها في زمن معين ومكان محدد ثم منها ما يكون مقصود البقاء دائمًا ومنها ما يتم نسخه حين يؤدي وظيفته ويحقق هدفه ولأن الإسلام أكثر الأديان حفاظًا على ثباته فهو مثال محقق لهذه الخاصية إذ إن تحققها فيه يعني تحققها في سائر الأديان من باب أولى ولإيضاح أن مسمى الإسلام أخذ في الزيادة شيئًا فشيئًا مع ثبات الاسم وبقاءه يقول أبو عبيد:

(فوجدناه قد جعل بدء الإيمان شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمدًا رسول الله ﷺ فأقام النبي ﷺ بمكة بعد النبوة عشر سنين أو بضع عشر سنة يدعو إلى هذه الشهادة خاصة وليس الإيمان المفترض على العباد يومئذٍ سواها فمن أجاب إليها كان مؤمنًا لا يلزمه اسم في الدين غيره وليس يجب عليه زكاة ولا صيام ولا غير ذلك من شرائع الدين... فلما أثاب الناس إلى الإسلام وحسنت فيه رغبتهم زادهم الله في إيمانهم أن صرف الصلاة إلى الكعبة بعد أن كانت إلى بيت المقدس... فلما أجابوا الله ورسوله إلى قبول الصلاة كإجابتهم إلى الإقرار صارا جميعًا معًا هما يومئذٍ الإيمان إذا أضيفت الصلاة إلى الإقرار.. فلبثوا بذلك برهة من دهرهم فلما أن داروا على الصلاة مسارعةً وانشرحت لها صدورهم أنزل الله فرض الزكاة في إيمانهم إلى ما قبلها...)[١].

فاسم الإيمان صدق على الإقرار وحده ثم شمله مع الصلاة إلى بيت المقدس ثم نقص المسمى بنسخ الصلاة إلى بيت المقدس وإضافة الصلاة إلى الكعبة ثم أضاف الزكاة وهكذا فالاسم واحد والمسمى متفاضل يزيد وينقص وإذا كان مسمى الإسلام في أول أمره ليس هو مسماه حين تم واكتمل فمن باب أولى أن يختلف المسمى من دين إلى دين آخر وكل هذا يحقق هذه الخاصية.

---

(١) الإيمان لأبي عبيد ص (١٠ ـ ١٢).

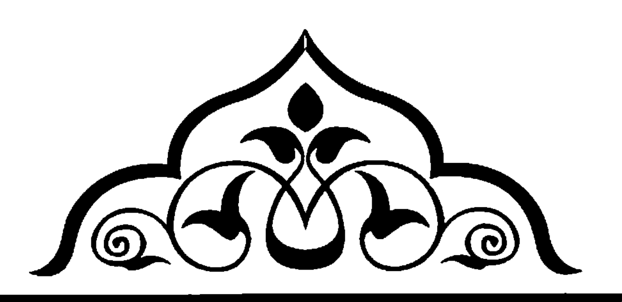
واستصحاب هذه الخاصية في نقد الأديان يقتضي أن ناقد الأديان سيتعامل مع الأديان بحسبانها جملةً من المفردات المتماسكة بكيفية خاصة تختلف من دين إلى دين، وهذا يعني أن نقد مفردة من مفرداته وإبطالها لا يعني إبطال سائر المفردات كما أن تصحيح مفردة من المفردات لا يستلزم تصحيح سائر المفردات إلا في حال إثبات التلازم بين مفردة وأخرى.

وهذا يفسر الدقة المنهجية عند بعض أهل العلم في نقد الكتاب المقدس حيث إن إثباتهم لتحريفه من حيث الجملة والإتيان بنصوص تؤكد هذا التحريف إلا أن هذا الحكم لا يسري على جميع النصوص بحيث يصدق في كل نص بل هناك نصوص ثبت لهم صحتها كتلك البشارات التي اعتمدوا عليها لإثبات نبوة النبي ﷺ مما يعني بطلان نص وصحة آخر.

وتبقى قدرة الباحث في الكشف عن مفردات الدين المدروس وهي راجعة إلى توفر مادة الدراسة ممن يدرس دينًا بائدًا لم يرد إلا في ثنايا بعض الرسومات والحفريات والأطلال البالية لا يمكن أن يحقق من المعرفة ما يحققه الباحث الذي يدرس دينًا منتشرًا يقوم به أمة من الناس وعندهم من النصوص المكتوبة والعبادات المشهودة ما يضمن تصورًا واضحًا كالحال مع النصرانية والإسلام، أما الرافد الأخير فهو حاجة الموقف إلى دراسة تعطي المنهجيات الصحيحة لاختيار الأديان وتمحيصها.

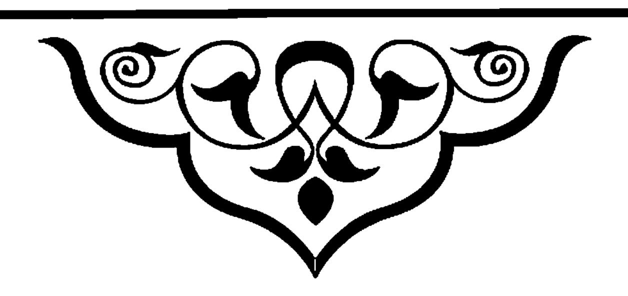
وهذا لا يعني اعتماد تعريف خاص واستبعاد التعريفات الأخرى لأن التعريف الذي لا يصلح في هذه الدراسة لا يعني أنه لا يصلح دائمًا وفي كل حال فما يشرح به مفهوم الدين للرجل العامي غير ما يشرح به الدين للمتعلم، وما يقال للمتخصص في الأديان لا يحسن قوله للمتعلم من غير المتخصصين كما أن استصحاب خاصية في موقف لا يستلزم استصحابها في موقف آخر فإن

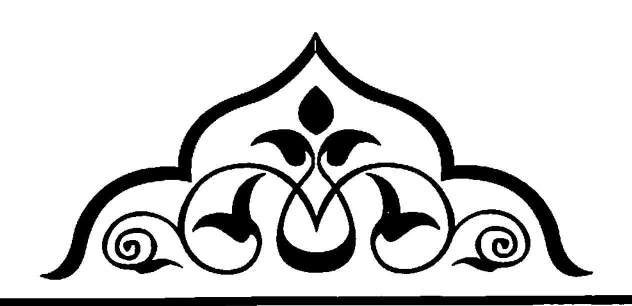
استصحاب خاصية سلامة النص حال النقد التاريخي لا يستلزم استصحابها حال التفريق بين الدين وغيره كالفلسفة مثلًا، ففي كل موقف نقدي لا يحضر إلا الخصائص المناسبة ولا يستعمل إلا النقد المناسب فالعلاقة بين المنهج والموضوع والمدروس علاقة جدلية فكل واحد يؤثر في الآخر فالمنهج يؤثر في موضوع الدراسة باختباره وتمحيصه وموضوع الدراسة يؤثر في المنهج باختيار الطريقة المناسبة.



الباب الأول:

الأُسس المعرفية لنقد الأديان





الفصل الأول

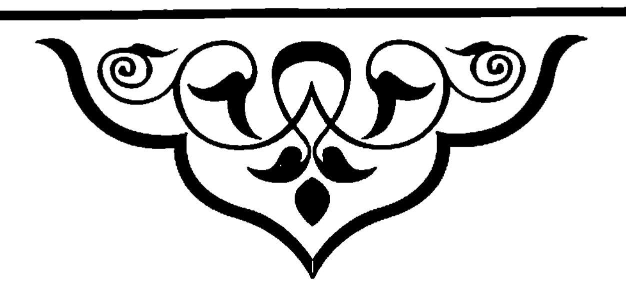
الفطـرة

المبحث الأول: الفطرة علمية عملية

المبحث الثاني: طبيعة الفطرة

المبحث الثالث: المبادئ الأولية

المبحث الرابع: فطرية وجود الله ووحدانيته



تمهيد:

وردت الفطرة في استعمالات لغوية[١] دالة على عدد من المعاني:

أ ـ الشق:

وهو الأصل في المعنى وجمعه شقوق وله في القرآن شواهد منها قوله تعالى: ﴿فَٱرْجِعِ ٱلْبَصَرَ هَلْ تَرَىٰ مِن فُطُورٍ﴾ [المُلك: ٣]، وقوله تعالى: ﴿إِذَا ٱلسَّمَآءُ ٱنفَطَرَتْ﴾ [الانفطار: ١]

ب ـ الابتداء والاختراع:

ومن شواهده في القرآن الكريم قوله تعالى: ﴿إِنْ أَجْرِىَ إِلَّا عَلَى ٱلَّذِى فَطَرَنِىٓ أَفَلَا تَعْقِلُونَ ﴿٥١﴾﴾ [هود: ٥١]، وقال تعالى: ﴿فَسَيَقُولُونَ مَن يُعِيدُنَا قُلِ ٱلَّذِى فَطَرَكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ﴾ [الإسراء: ٥١]

ج ـ الشيء الحديث الذي لم يتغير:

ومنه قول العرب: شر الرأي الفطير وهو الذي لم يترو فيه صاحبه ولم يحكمه وفطر العجين اختبزه من ساعته ولم يخمّره.

د ـ الخلقة:

جاء في لسان العرب: (الفطرة: الخلقة، أنشد ثعلب:

---

(١) انظر: مادة (فطر).
العين للخليل بن أحمد ٧/ ٤١٧ ـ ٤١٨، وجمهرة اللغة لابن دريد ٢/ ٣٧٠ ـ ٣٧١، ومعجم مقاييس اللغة لابن فارس ٤/ ٥١٠.

هون عليك فقد نال الغنى رجل في فطرة الكلب لا بالدين والحسب)[١].

وهذه المعاني أتراب آخذ بعضها بِحُجِز بعض لا يتمحض أحدها عن الآخر في المعنى إذ هي خلقة مخصوصة لوحظ فيها معنى الابتداء والجدة ولم يطرأ عليها ما يغيرها وهذا يقود إلى بيان ما هي الطبيعة الأولى للإنسان عند ولادته؟

وأما المفهوم الاصطلاحي فسيتضح من خلال المباحث التالية:

---

(١) لسان العرب لابن منظور ٥/٥٦.

المبحث الأول:

الفطرة قوة علمية عملية:

إن الطفل حين يدلف إلى الدنيا إنما يأتي على وصف مخصوص وحالة معينة ثم يبدأ في التفاعل مع الأشياء من حوله تفاعلًا يغير في طبيعته بعد ذلك؛ وموضوع هذا الفصل هو دراسة هذه الطبيعة في صورتها الأولى قبل أن تعتريها عوامل التغيير.

والمشاهدة تقضي بأن الصغير عند ولادته يبدأ في الصياح ثم في تحركات غاية في اللطافة ومنه التقام ثدي أمه وتحريك فمه بذلك وهي أمور إرادية عملية لاشك أنها تتضمن أمورًا علمية تأخذ في التجلي بعد ذلك رويدًا رويدًا وهذا يعني أن الفطرة منقسمة إلى أمور علمية وأمور عملية.

وقد تفطن ابن تيمية إلى هذين الشقين فقال في تعريف الفطرة:

(وهذه القوة العلمية العملية التي تقتضي بذاتها الإسلام ما لم يمنعها مانع: هي فطرة الله التي فطر الناس عليها)[1].

ولأن الأمور العملية أظهر في الملاحظة من الأمور العلمية فسأبدأ ببيانها.

المطلب الأول: الفطرة العملية وصلتها بالعادات:

أولًا: الفطرة العملية:

وهي الإرادة الفعلية وما يستتبع ذلك من حركة ظاهرة على الجوارح

(١) الفتاوى لابن تيمية ٤/ ٢٤٧.

وهي ثابتة للرضيع بالمشاهدة فإن ميل الرضيع نحو ثدي أمه والتقامه للثدي وممارسة شرب الحليب يقضي بوجود إرادة وعمل تناسب قدراته اليافعة وهي أمور لم يتم تعلمها من أمه بحيث يقال إنه اكتسب هذا السلوك من تعليمٍ أو رياضةٍ بل هي أمور من ذات خلقته ولد حين ولد مزودًا بها.

يقول ابن تيمية: (إن النفس لا تخلو من الشعور والإرادة بل هذا الخلو ممتنع فيها فإن الشعور والإرادة من لوازم حقيقتها ولا يتصور أن تكون النفس إلا شاعرة مريدة)[١].

وكما سبق الاستدلال بالمشاهدة على السلوك العملي للطفل فإن الشرع قد سمى بعض الأمور العملية الإجرائية فطرةً.

قال ﷺ: (إذا أتيت مضجعك فتوضأ وضوءك للصلاة ثم اضطجع على شقك الأيمن، ثم قل: اللَّهُمَّ أسلمت وجهي إليك ـ إلى قوله ـ فإن مت من ليلتك فأنت على الفطرة)[٢].

ففي الحديث أنه جعل دعاءه (=قول) ووضوءه واضطجاعه (=عمل) كل ذلك من الفطرة فالفطرة لا تقتصر على مجرد ما هو من جنس القول والتصور بل منها العلمي ومنها العملي وقال ﷺ: (خمس من الفطرة: الختان، والاستحداد، ونتف الإبط، وتقليم الاظافر، وقص الشارب)[٣]. وهي أمور عملية مما يعني أن الفطرة منها العملي كما أن منها العلمي.

ثم إن هذه الإرادة المستلزمة للعمل هي أساس الأعمال والإجراءات

---

(١) درء التعارض لابن تيمية ٨/ ٤٦٤، وانظر: سيكيولوجية الطفل لعزيز سمارة وآخرين ص٣٢ ـ ٣٣.
(٢) البخاري، باب: فضل من بات على الوضوء، برقم (٢٤٧).
(٣) البخاري، باب: قص الشارب برقم (٥٨٨٩).

التي يمارسها الناس في حياتهم بعد هذا وهذه الإرادة التي تبعث على حرث الإنسان وسيره في مناكب الأرض طلبًا للنافع وهربًا من الضار ليست بمعزل عن قضايا الدين الكبرى ومسائله المفصلية مما يجعل هذا الأمر مدخلًا علميًا لأعمالها في نقد الأديان لتنقسم الأديان حيال هذا الدافع الإرادي إلى أديان تشبع ما تريده هذه الفطرة فتكون أديانًا صالحة أو إلى أديان لا تفي بتحقق مراد النفوس فتكون أديانًا باطلة.

ومن أهم مسائل الأديان الكبرى وجود الله سبحانه وتعالى وتوحيده؛ وتوحيده سبحانه منقسم إلى إثبات وجوده ومعرفته وهذا هو الشق العلمي وطلبه والسعي لمرضاته ومحبته وهذا هو الشق العملي وهو الفطرة العملية التي هي إرادة النفوس ذاتيًا للمراد النافع المحبوب.

وهذا التوصيف يستلزم إمكان تقرير هذه المسألة الوجودية الكبرى والتدليل على فطريتها من خلال الشق الإرادي في نفس الإنسانية وقد نجح ابن تيمية وكانط الألماني في تقرير صورة هذا المسلك إلا أن الفرق بينهما أن ابن تيمية قرر الأمور الدينية في الجانب العلمي والعملي معًا بينما بنى الفيلسوف كانط الدين وما يلحقه من مسائل على أساس العقل العملي فقط.

يقول ابن تيمية: (وذلك أن النفس لها مطلوب مراد بضرورة فطرتها وكونها مريدة من لوازم ذاتها لا يتصور أن تكون نفس الإنسان غير مريدة.

وإذا كان كذلك فلابد لكل مريد من مراد والمراد أما أن يكون مرادًا لنفسه أو لغيره والمراد لغيره لابد أن ينتهي إلى مراد لنفسه فيمتنع أن تكون جميع المرادات مرادات لغيرها فإن هذا تسلسل في العلل الغائية وهو ممتنع كامتناع التسلسل في العلل الفاعلية بل أولى.

وإذا كان لابد للإنسان من مراد لنفسه فهذا هو الإله الذي يألهه القلب

فإذًا لابد لكل عبد من إله فعلم أن العبد مفطور على أن يُحب إلهه... فإن قلت: ما ذكرته يستلزم أنه لابد لكل حي من إله أو لكل إنسان من إله، لكن لم لا يجوز أن يكون مطلوب النفس مطلق المألوه لا مألوهًا معينًا وجنس المراد لا مرادًا معينًا؟

قيل هذا ممتنع فإن المراد إما أن يراد لنوعه أو لعينه... والمراد لذاته لا يكون نوعًا لأن أحد المعينين ليس هو الآخر فلو كان هذا مرادًا لذاته للزم ألا يكون الآخر مرادًا لذاته وإذا كان المراد لذاته هو القدر المشترك بينهما لزم أن يكون ما يختص به أحدهما ليس مراد لذاته.... والكلي لا وجود له في الأعيان إلا معينًا فإذا لم يكن في المعينات ما هو مراد لذاته لم يكن في الموجودات الخارجية ما هو مراد لذاته، فلا يكون فيها ما يجب أن يألهه أحد فضلًا عما يجب أن يألهه كل أحد.

فتبين أنه لابد من إله معين، هو المحبوب لذاته من كل حي، ومن الممتنع أن يكون هذا غير الله فلزم أن يكون هو الله)[1].

ثم إن هذا الشعور الضاغط في النفس الحامل لها نحو التأله والتعبد هو ما يجده الإنسان من نفسه ويجد السكينة والطمأنينة حين يسعى في إشباعه بالعبادة إلا أولئك النفر الذين فسدت فطرتهم فاجتالتهم الصوارف عن تربية هذا الميل العملي نحو الخير بحيث انطمس نوره وتلاشى.

وإذا تحقق التدليل النظري على الفطرة العلمية فيمكن التدليل عليها إجرائيًا ومن ذلك ما يصفه العباد والمتألهون وما لاحظه علماء الاجتماع في

(١) درء التعارض لابن تيمية ٨/ ٤٦٤ ـ ٤٦٦.

العمران البشري مع حضور المظاهر العبادية عند الجنس البشري كله[١] وهو دليل كافٍ في إثباتها ورسوخها وهذا الملحظ الإجرائي هو الذي تفطن له الصوفية وسائر الروحيين فأخذوا يرددون في مؤلفاتهم أن المعرفة الروحية أمر يستعصي على العبارة النظرية ولا يمكن إدراك حقيقته إلا بالممارسة الحية.

وهم حين أخطؤوا في نفي الدليل النظري على النزوع العبادي في النفس أو التهوين منه أصابوا في الإشارة إلى دور الممارسة الروحية في تجلية البعد التعبدي في النفس إذ إن المظاهر العبادية التي لا ينفك عنها مجتمع لا تدل إلا على رسوخ هذا الشعور في النفس الإنسانية.

وإذا كانت التجربة العملية للعبادة تبعث في النفس ذلك الشعور اليقيني فإن المتأمل في الكون يبعث على تحريك البعد الإرادي في النفس ولابد

ومن تلك التجارب ما رواه وحيد الدين خان عن العالم الهندي عناية الله المشرفي[٢] حين خرج في يوم الأحد من عام ١٩٠٩م فإذا به يرى الفلكي المشهور جيمس جيتز[٣] ـ الأستاذ بجامعة كمبردج ـ ذاهبًا إلى الكنيسة فسأله: ما السبب الذي يدفع رجلًا ذائع الصيت في العالم ـ مثله ـ للذهاب إلى الكنيسة؟

---

(١) انظر: المصادر العامة للتلقي عند الصوفية لصادق سليم ص٢١٠.

(٢) عناية الله المشرفي الهندي أحد علماء الطبيعة والرياضيات أول من عرض فكرة القنبلة الذرية، عرضت عليه جائزة نوبل فرفض اعتزازًا بلغته الأردية حين طلبوا منه ترجمة بحث الترشيح، ثم ترك البحث العلمي وخاض في السياسة توفي عام ١٩٦٣م. انظر: الإسلام يتحدى لوحيد الدين خان ص ٢٢٧.

(٣) جيمس جيتز الإنجليزي عالم فلكي وفيزيائي وهو صاحب نظرية (كتلة جيتز) تتعلق بنشأة النجوم له شهرة واسعة في علم الفلك توفي عام (١٩٤٦م)، انظر: المرجع السابق ص١٨٠.

عندها طلب منه الزيارة ولما زاره أخذ هذا الفلكي يصف الأفلاك ودقتها ونظامها وأبعادها المدهشة ومداراتها وكانت الدموع تنهمر من عينيه في إجلال واضح لله سبحانه وتعالى ثم قال هذا الفلكي: (يا عناية الله، عندما ألقي نظرة على روائع خلق الله يبدأ وجودي يرتعش من الجلال الإلهي وعندما أركع أمام الله وأقول له: إنك لعظيم أجد أن كل جزء من كياني يؤيدني في هذا الدعاء وأشعر بسكون وسعادة عظيمين وأحس بسعادة تفوق سعادة الآخرين ألف مرة، أفهمت يا عناية الله خان، لماذا أذهب إلى الكنيسة؟)(٤).

ففي قوله: أجد أن كل جزء من كياني يؤيدني في هذا وأشعر بسكون وسعادة عظيمين... الخ هي توصيف لفطرية الإرادة والتعبد وأن إدراكها كافٍ في وصفها!

وقد ساعد في تجليها في نفس هذا العالم بحيث ظهرت في سلوكه طبيعة عمله واهتمامه وهو نظره الطويل في الأفلاك والعوالم وهذا ما تفطن له الدكتور عناية الله فقال له: [يا سيدي لقد تأثرت جدًا بالتفاصيل العلمية التي رويتموها وتذكرت بهذه المناسبة آية من آي كتابي المقدس... فقرأت عليه...: ﴿وَمِنَ ٱلْجِبَالِ جُدَدٌۢ بِيضٌ وَحُمْرٌ مُّخْتَلِفٌ أَلْوَٰنُهَا وَغَرَابِيبُ سُودٌ ﴿٢٧﴾ وَمِنَ ٱلنَّاسِ وَٱلدَّوَآبِّ وَٱلْأَنْعَٰمِ مُخْتَلِفٌ أَلْوَٰنُهُۥ كَذَٰلِكَ ۗ إِنَّمَا يَخْشَى ٱللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ ٱلْعُلَمَٰٓؤُا۟﴾ [فاطر: ٢٧ ـ ٢٨]

عندها صرخ هذا العالم الفلكي متعجبًا من ربط الآية بين العلم بهذه الأمور والخشية، مقرًا بعد ذلك بأن القرآن وحي من رب هذا الكون الفسيح المنتظم(٥).

---

(٤) الإسلام يتحدى لوحيد الدين خان ص: ١٥٢ ـ ١٥٣.

(٥) المرجع السابق نفس الصفحة.

إن هذا الانسجام بين ما يراه هذا العالم في الآفاق مع ما يجده في نفسه هو بعض ما أومأ إليه قوله تعالى: ﴿ سَنُرِيهِمْ ءَايَٰتِنَا فِى ٱلْءَافَاقِ وَفِىٓ أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ ٱلْحَقُّ ﴾[فُصِّلَت: ٥٣]

وهذا الميل الإرادي لا يختص بنفس دون أخرى وإنما ينتظم كل من خاض هذه التجربة التأملية التي من شأنها أن توقظ الفطرة وتغذيها دافعةً بها لتعظيم الله وإجلاله والبحث عن أي أسلوب للعبادة والإجلال.

كما أن إرادة الله سبحانه بالمحبة والتعظيم ليست هي الضرب الوحيد من تجليات الفطرة العملية بل أن سعي النفوس لطلب المال والجاه وكل سلوك يرمي لجلب النافع ودفع الضار هو من أضرب هذا المفهوم إلا أن إرادة التعبد والتأله هي أكثر هذه الأضرب تجليًا وظهورًا في الجنس البشري وهذا ما لاحظه المؤرخون وعلماء الاجتماع بحيث إن الإرادات الأخرى قد لا توجد في بعض المجتمعات بخلاف الإرادة الدينية فهي لرسوخها في النفس لا يعرى منها مجتمع.

يقول أحد مؤرخي الإغريق: (قد وجدت في التاريخ مدن بلا حصون... ولا قصور... ولا مدارس.. لكن لم توجد أمة بلا معابد)[١].

ويقول هنري برجسون[٢] (نرى في السابق أو في الحاضر مجتمعات إنسانية لاحظ لها من علم أو فن أو فلسفة ولكنا لا نعرف مجتمعًا لا دين له)[٣].

---

(١) بحوث في الثقافة الإسلامية لعبد الظاهر وآخرون ص ٣٩.

(٢) هنري برجسون فيلسوف فرنسي وأحد علماء الاجتماع من أصل يهودي، مؤسس المدرسة الروحية توفي عام (١٩٤١م). انظر: تاريخ الفلسفة الحديثة ليوسف كرم ص ٤٣٨.

(٣) مقال في الإنسان والتوحيد لسيد فرج ص ١١٢.

إن هذه الدراسات الاستقرائية لحال العمران البشري دليل علمي على هذه العاطفة التي تهدي بذاتها إلى التعبد والتأكد.

وعليه فهذا القسم من أقسام الفطرة يستلزم بيان أن التدين لا يقف على مجرد الأساس العقلي العلمي وإنما يضم إليه الجانب الوجداني فإذا كان البرهان النظري يخاطب القوة العلمية في النفس فإن المسلك الوجداني يخاطب القوة العملية ولهذا جاءت أدلة القرآن جامعة بين الحجة البرهانية والوجدانية.

وهذا بخلاف المنطق والشعر فالمنطق يتعاطى الدليل العلمي دون التفات إلى جمال العبارة ورشاقة الأسلوب حتى ارتبط في المخيال الاجتماعي أن المنطقيات والعلميات لا تأتي إلا في الأساليب الغامضة الجافة المتقعرة.

كما أن الشعر يتعاطى التأثير الإقناعي فيجتاح العواطف ويثير الخيال ويهز الوجدان ولو لم يكن في الكلام أي مضمون علمي! حتى أضحى الأسلوب الأدبي من الأساليب التي تتوسع فيها العبارات ويحصل بسببها من الإيهام واللبس بسبب المجاز والاستعارة والتشبيه ما يمنع من الدقة العلمية والصرامة المنهجية بحيث شاع أن الأسلوب الأدبي شيء والأسلوب العلمي شيء آخر[1].

يقول سيد قطب: (وتبقى مزية المنهج القرآني في مخاطبة الفطرة بالحقائق الكونية لا في صورة نظرية ولكن في صورة واقعية صورة تتجلى من ورائها يد المبدع وتقديره ورحمته وتدبيره، صورة مؤثرة في العقل والقلب موجبة للبصيرة والوعي رافعة إلى التدبر والتذكر وإلى استخدام العلم والمعرفة للوصول إلى الحقيقة الكبرى المتناسقة...)[2].

---

(١) انظر: مناهج الجدل في القرآن الكريم للألمعي ص/ ٤٢٢، وخصائص القرآن الكريم لفهد الرومي، ص ٣٥ ـ ٣٨.

(٢) في ظلال القرآن لسيد قطب ٢/ ١١٥٩.

واعتماد إرادة التعبد الفطرية لنقد الأديان بحيث يقرر أن الدين الموافق لهذه الحالة الذي يقضي مجرد تأمله انجذابًا في النفس نحو اعتناقه ليتحقق الإشباع الكافي لهذه الحالة النفسية الضرورية هو اعتماد مشروط؛ بحيث لا يتم اعتبار مجرد هذا الشعور كافٍ لصحة دين من الأديان إلا إذا تحقق شرطان عدميان:

الأول:

عدم اشتمال الدين المختار على معارضات تتصادم مع المعايير المنهجية الأخرى فكون النظر في الآفاق مقتضٍ لإجلال الله وتعظيمه لا يعني أن النصرانية المنحرفة هي الدين المحقق للتعبد الصحيح لاشتمال هذا الدين في صورته المحرفة على مستحيلات عقلية لا يمكن أن تنسجم مع المعطى العقلي ولا يمكن أن تتحقق مع وجودها الطمأنينة إلى جانب التحريفات التي تبعث على عدم الانسجام من جوانب أخرى.

والثاني:

عدم تأثر هذا التأله النفسي بالعوائد والمألوفات بحيث يميل إلى دين معين نتيجةً لما اعتاده ظنًا منه أن هذا الميل هو الميل الفطري في صورته الصافية، بينما هو استجابة لمألوفات لم يتفطن لفاعليتها فلم يتم اختبارها ونقدها لتتميز الفطرة الصافية.

والشرط الأول يتصل بالوقوف على فصول البحث الأخرى أما الشرط الثاني فيتطلب التفريق بين السلوك الفطري والعوائد والمألوفات التي نميل بسببها إلى مقولات دينية ونستبعد مقولات أخرى وهي التي تؤثر في انحيازاتنا دون وعي بالتمييز بينها وبين الفطرة السوية.

ثانيًا: صلتها بالعادات والمألوفات:

سبق تقرير أن الإنسان يولد مزودًا بقوة علمية وقوة عملية وهذه القوة العملية الإرادية أصيلة في نفسه لم يكتسبها من البيئة المحيطة إلا أن مجتمعه لا يتركه وشأنه حتى يحمله على إرادة أمور معينة ورفض أمور أخرى وما يزال به هذا التثقيف والتدريب حتى تترسخ في نفسه عادات وأعراف خاصة تتدخل في ميوله ورغباته وتحمله على العمل وفقها بحيث يلتبس لديه ما هو فطري بما هو من عوائد المجتمع الذي نشأ فيه.

والعوائد والأعراف قسمان:

- عوائد مشهورة في الجنس البشري لا تختص بمكان دون مكان ولا بزمان دون زمان.
- وعوائد خاصة.

فالعادات المشهورة التي لا يختص بها أحد دون أحد هي من القضايا المشهورة وهي أمور تفشى في الجنس البشري يقول الميداني في توصيفها: (وتوجد أمثلتها في كل مجالات الفكر وتكثر في قضايا الحق والواجب كالقانونيات والأخلاقيات وتكثر أيضًا في الاجتماعيات والسياسيات والقضائيات ومجالات التربية وغير ذلك.

فمن القضايا المشهورة.. الأمثلة التالية:

حكمنا بحسن إفشاء السلام وإطعام الطعام وصلة الأرحام وملازمة الصدق في الكلام ومراعاة العدل في القضايا والأحكام.

وحكمنا بقبح إيذاء الإنسان وقتل الحيوان وقبح البهتان..)[١].

(١) ضوابط المعرفة لعبد الرحمن الميداني ص (٢٩٩).

فعمل الإنسان وفقها وميله إلى سلوكها هو ميل فطري إذ إنها في أغلبها أمور فطرية صحيحة فهي عادات من جهة اعتياد الناس العمل بها وحبها، وفطرية من جهة أن إرادتها مغروسة في النفس وقد أنكر المناطقة اعتبارها من القضايا الواجب قبولها وهي بذلك لا تصلح أن تكون موادًا للبرهان إذ حصروا المواد اليقينية في الأوليات والحسيات والمجربات والمتواترات[١] ثم أخرجوا المشهورات من إفادة اليقين.

وقد تعقب ابن تيمية هذا الحكم بالدرس والتحليل وخرج مقررًا يقينية هذه القضايا بعدد من الأدلة، ولأن الأدلة التي ساقها إنما ساقها لإثبات يقينية هذه القضايا مما ليس له صلة بهذا المبحث فسيقتصر هذا المبحث على بيان أحد الأدلة التي أسس عليها يقينية هذه القضايا وهو إثبات فطريتها يقول ابن تيمية في هذا:

(النوع الخامس: أن مبادئ هذه القضايا أمر ضروري في النفوس فإنها مفطورة على حب ما يلائمها وبغض ما يضرها. وهذا أمر فطري فعلم أن الناس بفطرهم يعلمون هذه القضايا المشهورة بينهم.

النوع السادس: أن يقال: لو لم يكن لهذه القضايا مبدأ في قوى الإنسان لم تشتهر في جميع الأمم.

فإن المشهور في جميع الأمم لابد أن يكون له موجب في الفطرة المشتركة بين جميع الأمم فعلم أن الموجب لاعتقاد هذه القضايا أمر اشتركت فيه الأمم وذلك لا يكون إلا من لوازم الإنسانية فإن الأمم لم تشترك كلها في غير لوازم

---

(١) انظر: المنطق القديم لمحمود مزروعة ص ٣٠٣، وكل كتب المنطق القديم تقرر هذا.

الإنسانية)[١].

يقول طه عبدالرحمن معلقًا على ابن تيمية: (فقد رام ابن تيمية في تهوين المنطق بحسب مقتضى الاتساع أن ينقل منطق المتفلسفة اليونان من صورته الضيقة إلى صورة موسعة..

مع بيان أن قرب المتواترات والمشهورات من اليقين لا يضاهيه قرب الحسيات ولا قرب المجربات ولا حتى قرب الأولويات: فلا شيء أدل من المشهورات على طلب العمل المشترك ولا شيء أدل من المتواترات على طلب الآجل)[٢].

وهذا القسم هو القسم الذي ينسجم مع الفطرة ويمكن اعتماده في نقد الأديان المنحرفة من جهة وإبرازه في الدين الصحيح من جهة أخرى؛ إذ روعي فيه الشرط السابق الذي يقضي بعدم معارضته للمقتضيات الأخرى. أما العوائد الخاصة وهي أما عادة خاصة لفرد معين أو عادة لجماعة محدودة لا تشترك مع سائر أفراد الجنس البشري فهي مألوفات لا تعتمد لنقد الدين أو إبراز جمالياته لاحتمال تلوثها بما ليس من الفطرة ثم هي بعد ذلك أما أن تكون أمورًا فطرية وأما أن لا تكون إذ يتوقف الحكم عليها على دراستها وتمحيصها بخصوصها قبل أن تستصحب في النقد والتقويم.

وإذا سبق تقرير أن إطعام الطعام وإفشاء السلام وإغاثة الملهوف وحب العدل وكراهة الظلم هي من المسالك المنتشرة بين الناس جميعًا وانتشارها دليل أصالتها في الطبيعة الإنسانية فإن الأديان التي تخالفها وتفرض على

---

(١) الرد على المنطقيين لابن تيمية ص ٤٧٤.

(٢) تجديد المنهج في تقويم التراث لطه عبدالرحمن ص ٣٥٦ ـ ٣٥٧.

اتباعها تركها هي أديان باطلة ومن أمثلة هذا أن النفوس مفطورة على التنزه من النجاسات والأوساخ ومحبة الجمال بينما نجد أن الديانة السيخية تدعو في بعض قواعدها الخمس إلى إرسال شعر الرأس واللحية وجعل هذا في ضفائر مجدولة[١] ويتم هذا على وجه تنبو منه الفطرة السوية.

وكل من رآهم نفرت نفسه من هيئتهم وسلوكهم مع ما يصحب هذا العمل عندهم من تجميع للأوساخ والقاذورات وقد سبق في الحديث الحث على قص الشارب وتقليم الأظافر وجعل ذلك من الفطرة.

المطلب الثاني: الفطرة العلمية وصلتها بالمصادرات:

أولًا: الفطرة العلمية:

الفطرة العلمية هي مقتضى الخلقة التي خلق الله الناس عليها وهذا هو ما يجده الإنسان من نفسه بحيث إن كل أحد يجد من نفسه أنه يعلم أمورًا لا يمكن دفع معرفتها عن نفسه وهي معلومات لم يكتسبها بل لا يعلم متى تحققت في نفسه بل أن كل أحد يفرق بين العلوم التي اكتسبها مما حوله ويستطيع نسبتها إلى مصادرها والعلوم التي وجد مضطرًا للتسليم بها وهي ملازمة له في كل حين بحيث لو طلب منه الاستغناء عنها أو عدم الاعتماد عليها لم يقدر.

والأوليات التي لا تقف على وسط هي من الأمور المعروفة بنفسها كمعرفة أن الكل أكبر من جزئه وضرورة أن يكون لكل حادث سبب وهو

---

(١) انظر: دراسات في اليهودية والمسيحية وأديان الهند للأعظمي ص ٦٩٨، والموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب ٢/ ٧٦٥.

السببية العام أو أن النقيضين لا يجتمعان ولا يرتفعان ونحو هذه الأمور هي تصورات لم يتم اكتسابها ولا يمكن التخلي عنها وذلك لرسوخها في النفس الإنسانية.

والعلوم الفطرية لا تقتصر على ما سبق ذكره وإنما تشمل كل معرفة تلزم النفس لزومًا راسخًا دون استدلال أو اكتساب.

فأما كونها واضحة فهو ما يجده الإنسان من نفسه حين تكون حاضره فيه دفعة واحدة بشكل تام بخلاف المعارف التي لا تتأتى إلا شيئًا فشيئًا فهي كما يقول ديكارت: (نور فطري غريزي يمكِّن العقل من إدراك فكرةٍ ما دفعة واحدة وليس على التعاقب فهو إدراك مباشرة غير مسبوق بمقدمات تسلم إليه. وهذا الإدراك من الوضوح بحيث يمتنع معه كل شك)[١].

وهذه المعارف مما يشترك فيه جميع الناس ومن فقده صار مجنونًا وعليه فإن هذه المعارف الأولية هي الأساس لما بعدها ولهذا فلا يتوقف إثباتها على دليل لأن الدليل مهما بلغ من اليقينية فلن يكون أوضح منها وحينها فالاستدلال عليها استدلال بالأخفى على الأجلى كما أنها هي مستند الأدلة فإن الأدلة لابد أن تنتهي إلى أمور ضرورية بدهية وهذه الأمور البدهية هي هذه المعارف وعليه فهي أساس الأدلة.

وهي قبل التجربة وبعدها لأن التجربة لا يعطي قوانينها إلا بناءً على هذه الأمور.

يقول كانط: (أن مثل هذه الحقائق حقيقية قبل التجربة ولكن من أين نحصل على هذه الحقائق المطلقة والضرورية....

---

(١) بواسطة: مصادر المعرفة للزنيدي ص (٣٥٢).

ليس من التجربة لأن التجربة لا تعطينا شيئًا سوى أحاسيس منفصلة وحوادث قد تغير تعاقبها في المستقبل، إن هذه الحقائق تستمد نوعها الضروري من تركيب عقولنا الفطري من الطريقة الطبيعية الحتمية التي يجب أن تعمل عليها عقولنا)[١].

وسيأتي الكلام من المبادئ الأولية في مبحث مستقل وإنما يكفي هنا الإشارة إلى تحقيق القوة العلمية والكشف عن كونها مكونًا أصيلًا في الفطرة كالقوة العملية السلوكية سواء.

ثانيًا: صلتها بالعقل والمصادرات:

إذا تقرر وجودها من جهة إن وصفها كافٍ في الإقرار بها فيبقى البحث في صلتها بالعقل ومصادرات العلم.

أ ـ صلتها بالعقل

فأما العقل فإنه منقسم إلى العقل الفطري والعقل النظري.

والعقل النظري هو كل العلوم التي تحصلت بعد نظر واستدلال وتأمل وهو كل العلوم التي تتفاوت في تحصيلها الأمم وتقيم عليها حياتها وكونه حاصل بطريق الكسب يقتضي أنه ليس من الفطرة فلم يبق إلا العقل الفطري وهذا القسم من أقسام العقل هو حقيقة القوة العلمية مما يستلزم أن العقل الفطري هو جزء من الفطرة ويدل عليه أن المفكرين والعلماء حين يتكلمون عن العقل الفطري أو الفطرة يفسرون أحدهما بالآخر ثم إن النظر في طبيعتها يقضي بعدم الفرق.

---

(١) قصة الفلسفة لول ديورانت ٣٣٤ ـ ٣٣٥.

يقول المُعَلِّمي: (أما الفطرة فأريد بها ما يعم الهداية الفطرية والشعور الفطري والقضايا التي يسميها أهل النظر ضروريات وبدهيات والنظر العقلي العادي وأعني به ما يتيسر للأميين ونحوهم ممن لم يعرف علم الكلام ولا الفلسفة)[١].

وعليه فالفطرة تلتقي مع العقل في أحد شقيه وهو العقل الفطري.

ب ـ صلتها بالمصادرات

وأما صلة هذه القوة العلمية بالمصادرات فالمصادرات هي مجرد افتراض يضعه الباحث ويسلم لصحته دون البرهنة عليه شريطة أن لا يترتب على فرضه محال ولا تتأكد إلا حين يصل النسق الرياضي الذي نتج عنها إلى نتيجته دون تناقض.

يقول بدوي في التفريق بينهما: (وأهم منها ـ يعني البدهيات ـ وإن كانت أقل يقينية، المصادرات. وبين البديهيات والمصادرات عدة فروق! فالبديهيات بيِّنة بنفسها أما المصادرات فليست كذلك، ولكن يصادر على صحتها وتُسلَّم تسليمًا، مع عدم بيانها بوضوح للعقل، نظرًا لفائدتها ولأنها لا تؤدي أو طالما كانت لا تؤدي إلى تناقض، والبديهيات لهذا قضايا تحليلية أما المصادرات فقضايا تركيبية والبديهيات تعبر عن خواص مشتركة بين أنواع كل المقادير،... أما المصادرات فلا تنطبق إلا على نوع معين من المقادير)[٢].

ثم أوضح بدوي أن النظريات الحديثة لا تميل إلى المغالاة في التفرقة

---

(١) القائد إلى تصحيح العقائد للمعلمي ص ٢٠٣.

(٢) مناهج البحث العلمي لعبد الرحمن بدوي ص٩٠، وانظر: دراسات في مناهج البحث العلمي لإبراهيم تركي ص٨٥ ـ ٨٧.

بينهما بل تنزع إلى التقريب بينهما وتعد كلتيهما تعريفات مقنعة فوضوحها لا يتحقق إلا بالنتائج التي تستخلص منهما[١].

وهو بهذا يجعل البدهيات ذات طبيعة بعدية وهي سمة من سمات الحسيين الذين يرفضون قبلية المبادئ الأولية كما أن هذا الحكم الإنشائي منهم لا يستند إلى أي أساس علمي إذ إنه أخذ في ذكر الفروق بينهما ثم قرر عدم الفرق لاحقًا دون أي استدلال علمي:

والتحقيق أن البديهيات تمتاز عن المصادرات بشيئين[٢]:

الأول: أن إنكار البديهيات يستلزم تناقضًا منطقيًا دون المصادرات التي ربما لا يستلزم إنكارها هذا وهو ما حدث لبعض مصادرات الهندسة الاقليدية حيث تم الاستعاضة عن بعضها حديثًا دون أن ينتج هذا أي تناقض منطقي.

الثاني: إن البديهيات لها خاصية صورية ولهذا فهي أساس معرفي في كل العلوم بخلاف المصادرات إذ لكل علم مصادراته.

وأما اعتمادها في القضايا الدينية فلاشك أن البدهيات أساس معرفي يتم بناء القضايا النظرية عليه وهو ما سيتم تحقيقه في المبادئ الفطرية لاحقًا.

أما المصادرات فإذا لم يترتب على فرضها محال بحيث لم تتصادم نتائجها مع معطيات الحقائق الأخرى فهي أساس معتمد في المقولات الدينية كما هو الحال في الرياضيات والطبيعيات.

يقول بدوي: (وكما توجد المصادرات في الرياضيات توجد كذلك في العلوم الروحية ففي الاقتصاد مثلًا نرى المصادرة القائلة بأن الإنسان يفعل

---

(١) المصدر السابق ص ٩١.

(٢) انظر: المنطق الحديث ومناهج البحث لمحمود قاسم ص (٢٤٦ ـ ٢٤٧).

وفقًا لما يرى فيه الأنفع وفي الأخلاق المصادرة القائلة بأن كل إنسان يطلب السعادة)[١].

إلا أن الملاحظة أن المقولات الدينية الكبرى لا تقوم على مجرد المصادرات بل تعتمد على أسس علمية بدهية وعقلية ووجدانية تستغني بها عن هذا الصنف من المقدمات وإنما يتم ظهورها كلما اتجهنا نحو الفروع إذ إننا كلما اتجهنا للتفاصيل قلت الأدلة واتسع مجال الرأي؛ وعدم الاكتفاء بها لا يعني عدم الاستعانة بها ومن الأمثلة هذا ما قرره ابن تيمية حيث قال: (سالك سبيل النظر والقياس أو الإرادة الذوقية من أين له ابتداء؟

إن سلوك هذه الطريقة يحصل له علمًا ومعرفة ليست معه ابتداءً! إلا مجرد أخبار مخبر بأنه سلك هذا الطريق فوصل أو خاطر يقع في قلبه سلوك هذا الطريق، أما مجوزًا للوصول أو متحريًا أو غير ذلك أو سلوكًا ابتداءً بلا انتهاء وليس ذلك مختصًا بالعلم الإلهي بل كل العلوم لابد للسالك فيها من ابتداء مصادرات يأخذها مسلمة إلى أن تتبرهن فيما بعد)[٢].

ثم قرر هذا عند افتراض بعض المقولات فقال: (إن الطريقة القياسية والرياضية (يعني الذوقية) إذا سلكها الرجل وأفضت به إلى المعرفة ـ إن أفضت ـ علم حين إذن أنه سلك طريقًا صحيحًا وإن مطلوبة قد حصل، وأما قبل ذلك فهو لا يعرف فأدنى أحوالها الإيمانية ولا دنائه فيها أن تكون كذلك؟

فإنه إذا أخذ الإيمان بالله ورسله مسلمًا ونظر في موجبه وعمل بمقتضاه حصل بأدنى سعي مطلوبة من معرفة الله، وأن الطريق التي سلكها صحيحة

---

(١) مناهج البحث العلمي لعبدالرحمن بدوي ص٩١.

(٢) الفتاوى ولابن تيمية ٢/ ٦٩.

فإن نفس تصديق الرسول فيما أخبر به عن ربه وطاعته يقرر عنده علمًا يقينيًّا بصحة ذلك أبلغ بكثير مما ذكره أولًا)[١].

وستكتمل الصورة عند الكلام على المبادئ الأولية.

بقي بعد هذا إيضاح أن الفطرة العلمية والعملية لا تنفك كل واحدة عن التأثير في الأخرى بحيث يظن الظان أن كل قسم مكتفٍ بنفسه وذلك لأن الفطرة ذات طبيعية تكاملية مكونة من شقين يكمل كل واحد منهما الآخر فالقوة العلمية أساس للعملية من جهة إن أي سلوك عملي لابد أن يسبقه علم وتصور كما أن العمل على أمر ما يزيد في تصوره ومعرفته وإذا كانت الفطرة تنزع بذاتها للعلم الحق والعمل النافع فإن هذا النزوع مشروط بعدم فسادها وفسادها لا يعني أنه من طبيعتها بحيث يكون هناك فطرة فاسدة وإنما يعني أن فسادها أمر طارئ من خارجها لا من ذاتها وذلك يكون بفساد القوة العلمية أو فساد القوة العملية ويكون بشيئين:

الأول: الشبهات وهذا يعرض للقوة العلمية.

الثاني: الشهوات وهذا يعرض للقوة العملية.

وهذا عارض يقوم للمعارف والأحوال كلها والدينية على وجه الخصوص يقول ابن تيمية: (فالقلوب مفطورة على الإقرار بالله تصديقًا به ودينًا له لكن يعرض لها ما يفسدها... أما من الشبهات التي تصدها عن التصديق بالحق وأما من الشهوات التي تصدها عن اتباعه)[٢].

---

(١) الفتاوى لابن تيمية ٢/ ٧٢.

(٢) الفتاوى لابن تيمية ٧/ ٥٢٨.

المبحث الثاني:

طبيعة الفطرة

لما كانت الفطرة هي الخلقة الأصلية في صورتها الخالصة وتقرر أنها مجموع القوة العلمية والقوة العملية كان لابد من تحليل هذه الطبيعة على أساس معياري قيمي فهل هي طبيعة شريرة تنزع للفاسد من العلوم والضار من الأعمال؟ أم هي طبيعة خيره تقتضي بذاتها الحق والعمل له؟ أم أنها محايدة لا تشتمل على أي شيء من الشر كما لا تشتمل في ذات الوقت على أي شيء من الخير؟

والتحقيق أن الناس قد تنازعوا في هذا وذهب إلى كل قولٍ فئام من العلماء والمفكرين والفلاسفة.

المطلب الأول: الطبيعة الخيرة للفطرة:

أولًا: الطبيعة الخيِّرة:

يقرر أصحاب هذا القول أن الفطرة مشتملة على مقتضيات علمية عملية تنزع لذاتها نحو الحق دون الباطل ونحو العدل دون الظلم ونحو الخير دون الشر مما يعني أن نسبة المفهومات والسلوكيات إليها ليست نسبة واحدة بل تقف موقفًا منحازًا للجانب النافع دون الجانب الضار وهو ميل ذاتي لا يقف على شرط من خارج نفسها وقد سبق شرح الفطرة باعتبارها حقيقة مركبة من مجموع العلم والعمل مع إيضاح ما هو من جنس العلم أو من جنس العمل الفطريين.

وقد قال بهذا عدد من العلماء والمفكرين من كل الأديان والثقافات[(١)] على تفاوت بينهم في تصويره والتدليل عليه من جهة أو بيان متعلقاته ومجالاته من جهة أخرى.

فمنهم من دفعته الاهتمامات المنطقة إلى تقرير الأسس العقلية للاستدلال ولهذا كثر فيها كلامه واكتفى بالتدليل على فطريتها ومنهم من دفعه الهم الأخلاقي إلى تقرير الأسس الخيرة للأخلاق والاجتماع البشري فاكتفى بالتدليل على فطريتها ومنهم من دفعه الهم الإلهي إلى تقرير فطرية وجود الله وتوحيده معرفةً وحالًا فاكتفى بدرس ذلك وإثباته ومنهم من جمع كل هذه المتعلقات مما يعني أن هذه المتعلقات وإن اختلفت في نفسها إلا أنها لا تختلف في فطريتها.

يقول ابن تيمية: (الرسل إنما تأتي بتذكير الفطرة ما هو معلوم لها وتقويته وإمداده، ونفي المغير للفطرة فالرسل بعثوا بتقرير الفطرة وتكميلها لا بتغيير الفطرة وتحويلها والكمال يحصل بالفطرة المكملة بالشرعة المنزلة)[(٢)] ثم قال في تصوير حقيقتها وإيضاح معناها: (ومثل الفطرة مع الحق: مثل ضوء العين مع الشمس، وكل ذي عين لو ترك بغير حجاب لرأى الشمس، والاعتقادات الباطلة المعارضة من تهويد وتنصر وتمجس: مثل حجاب يحول بين البصر ورؤية الشمس. وكذلك أيضًا كل ذي حس سليم يحب الحلو، إلا أن يعرض في الطبيعة فساد يحرفه حتى يجعل الحلو في فمه مُرًّا.

---

(١) انظر: الفطرة: حقيقتها ومذاهب الناس فيها ص ٤٢٢ ـ ٤٢٣.
حيث قال بهذا القول: أخناتون في مصر وكنفوشيوس في الصين وبوذا في الهند وزرادشت في بلاد فارس! وقال به الفلاسفة العقليون في أوروبا. وقرره شيخ الإسلام ابن تيمية واستدل بنصوص نقلية وعقلية وهو المنقول عن السلف كما سيأتي، ص (٩٢).

(٢) الفتاوى لابن تيمية ١٦/٣٤٨.

ولا يلزم من كونهم مولودين على الفطرة أن يكونوا حين الولادة معتقدين للإسلام بالفعل فإن الله أخرجنا من بطون أمهاتنا لا نعلم شيئًا ولكن سلامة القلب وقبوله وإرادته للحق: الذي هو الإسلام، بحيث لو ترك من غير مُغَير، لما كان إلا مسلمًا.

وهذه القوة العلمية العملية التي تقتضي بذاتها الإسلام ما لم يمنعها مانع: هي فطرة الله التي فطر الناس عليها)[١].

وما قرره ابن تيمية مطابق للمشاهدة فإن إدراك العين لضوء الشمس يعني أن في العين قوة مكنتها من إدراك الضوء كما أن في اللسان قوة مكنته من إدراك الطعم ولو لم يكن في العين قوة خاصة لم تتميز عن سائر أجزاء الجسم بشيء وحينها فالعين كالقدم واليد في إدراك الضوء وهذا خلاف المشاهدة.

وهذا المثال الذي ضربه للفطرة لا يعني أنه شيء آخر غير الفطرة إذ الإدراك الحسي المباشر إدراك فطري وإنما هو استدلال بقسم ظاهر من الفطرة على القسم الخفي منها وكما أن رؤية الضوء بالفعل غير متحققة في العين بالفعل إلا بشرط الضوء باعتباره معطى خارجيًا فكذلك الفطرة إنما تعمل بالقوة لا بالفعل فاقتضاءها للعقائد الصحيحة والمبادئ العقلية الأولى لا يعني أنها متحققة فيها بالفعل وإنما يعني أنها مقتضية لها مهيئة لقبولها علمًا وعملًا.

وقد يبدو أن إثبات القوة المقتضية للحق مع نفي تحققها بالفعل ينطوي على تناقض منطقي إذ بدى أن النفي واقع على عين ما يقع عليه الإثبات وهذا غير مسلّم! لأن وجود الشيء بالقوة غير وجود الشيء بالفعل والفرق

(١) الفتاوى لابن تيمية ٤/ ٢٤٧.

بين الوجود بالقوة والوجود بالفعل قاضٍ بأن النفي واقع على غير ما وقع عليه الإثبات مما يمنع التناقض المنطقي.

واقتضاء الفطرة بما يناسبها من العقائد الصحيحة لا يعني أنها لا تقتضي إلا هذا. وإنما يعني أن العقائد الصحيحة من مقتضياتها، وإلا فهناك مقتضيات أخرى، بحيث إن القضايا النافعة للجنس البشري تتكئ على الفطرة دائمًا إلى جانب اعتمادها على أدلتها الخاصة وهذا يعني أن طبيعة الفطرة طبيعة خيرة بذاتها.

يقول روسو: (إن الإنسان مزود بالضمير وهو غريزة وفطرة فيه أنه بهذه الغريزة يفرق بين الخير والشر كما تفرق العين بين الأبيض والأسود ولا غرابة في ذلك من الإنسان ذي العقل)[١].

وأما الشرور التي يستدل بها القائلون بالطبيعة الشريرة للفطرة فإنما هي أمور ناشئة من المصادر الخارجية لا من ذاتها يقول روسو في ذلك:

(قد يقال لي أن الطفولة أو أن تصحيح ميول الإنسان الخبيثة في فترة الطفولة لكون الإحساس بالآلام أقل... إني أسألكم من أين لكم البرهان أن تلك الميول الخبيثة التي تزعمون عملكم على شفائه منها ليس في الواقع إلا ثمرة جهودكم لا ثمرة خلقته الفطرية)[٢].

وقد استدل أصحاب هذا الاتجاه بأدلة عقلية ونقلية وغيرها.

(١) دراسات في فلسفة الأخلاق لنصار ص ١٩٠.

(٢) مفهوم الفطرة للبيشي ص ٧٦ ـ ٧٧.

أ ـ الأدلة العقلية[(١)]:

١. لا ريب أن الإنسان قد يحصل له إرادات واعتقادات وهي إما أن تكون حقًا وإما أن تكون باطلًا، والاعتقادات إما أن تطابق المعتقد وهو الحق وإما أن لا تطابقه وهو الباطل والإرادات إما أن توافق مصلحته وإما أن لا توافق وهو الضار.

ثم إنّ النفس إما أن تكون نسبتها إلى النوعين نسبة واحدة بحيث لا يترجح أحد الصنفين على الآخر بمرجح من نفسه أو لابد أن تكون نفسه مرجحة لأحد النوعين.

فإن كان الأول فلابد من مرجح خارجي وإذا كان للصدق مرجع وللكذب مرجح فإما أن يتكافأ المرجحان أو يترجح أحدهما فإن تكافأ المرجحان لزم إلا يحصل واحد منهما وهو خلاف المعلوم بالضرورة، ولهذا إذا عرض على الإنسان أن يصدق وينتفع أو يكذب ويتضرر مال بفطرته إلى الأول لا لأمر من غير نفسه.

٢. إذا ثبت أن نفس الفطرة مقتضية لمعرفته ومحبته حصل المقصود بهذا القدر سواء تم هذا بسبب حفزها وعلمها أو تم من ذاتها فأما بذاتها فواضح وأما بسبب خارجي فقبوله مشروط بتقبلها وفاعليتها. فحصول موجب الفطرة سواء توقف على سبب وذلك السبب موجود من خارج أو لم يتوقف فعلى التقديرين يحصل المقصود.

٣. لو سلمنا أن العلوم والأعمال إنما تحصل بمعلم ومخصص دون أن

---

(١) درء التعارض لابن تيمية ٨/ ٤٥٦ ولم أجد أحدًا قرر الأدلة العقلية على الفطرة إلا هو بينما اختص الآخرون بأدلة أخرى من استقراء أحوال المواليد والمجتمعات ونحو ذلك.

يكون في النفس قوة مقتضية لذلك فسيستلزم أن البهائم وغيرها تتعلم كما يتعلم الإنسان فلما وجد الفرق مع اتحاد هذا المعلم المخصص علم أن فيها قوة تمتاز بها عن غيرها من الكائنات وهو المطلوب.

٤. أن يقال: هب أنه لابد من الداعي المعلم من الخارج لكن في النفس ما يوجب ترجيح الحق على الباطل في الاعتقادات والإرادات وهذا كافٍ في كونها ولدت على الفطرة ومن لوازمه أن أثر المعلم الخارجي لا يستلزم إنكار القوة الذاتية في النفوس.

٥. أن يقال: المقصود أنه إذا لم يحصل المفسد الخارج والمصلح الخارج كانت الفطرة مقتضية للصلاح لأن المقتضي فيها للعلم والإرادة النافعة قائم والمانع زائل إذ ليس في الفطرة نفسها مانع من ذلك ومع وجود المقتضي السالم عن المعارض المقاوم يجب وجود مقتضاه وهذا كما تقتضي فطرة الصبي شرب لبن أمه فلو لم يعرض له مانع للزم وجوب الشرب. لكن قد يعرض له مرض فيه أو في أمه أو غير ذلك يوجب نفوره عن شرب لبنها وحب العبد لربه هو مفطور فيه، أعظم مما فطر فيه حبه للبن أمه.

٦. إن السبب الذي في الفطرة: إما أن يكون مستلزمًا للمعرفة والمحبة وإما أن يكون مقتضيًا لها بدون استلزام وعلى التقديرين يحصل المقصود.

٧. إن النفس يمتنع أن تخلو من الشعور والإرادة وهي حيوان وكل حيوان متحرك بالإرادة فلابد لها من حركة إرادية وهذا يقتضي أن يكون لها مراد تطلبه وهذا المراد إما أن يكون مرادًا لنفسه وإما أن يكون مرادًا لغيره والمراد لغيره لابد أن ينتهي إلى مراد لنفسه قطعًا لتسلسل في الغايات وإذا كان لابد من مراد لنفسه فهذا هو الإله الذي يألهه القلب.

٨. أن يقال: اليهود عندهم نوع من المعرفة بالحق لكن بلا عمل به بل من بغض له ونفور عنه واستكبار. والنصارى معهم نوع من المحبة والطلب والإرادة لكن بلا علم بل على ضلال وجهل ولهذا قال النبي ﷺ: (اليهود مغضوب عليهم والنصارى ضالون)[1] رواه الترمذي وصححه.

وأمرنا أن نقول في صلاتنا: ﴿ ٱهْدِنَا ٱلصِّرَٰطَ ٱلْمُسْتَقِيمَ ۝٦ صِرَٰطَ ٱلَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ ٱلْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا ٱلضَّآلِّينَ ۝٧ ﴾[الفاتحة: ٦ ـ ٧] آمين.

فإن النعمة المطلقة لا تحصل إلا بمعرفة الحق واتباعه وإذا كان كذلك والإنسان يحتاج إلى هذا وهذا ففطرته السليمة: إما أن تكون مقتضية لمعرفة الحق دون العمل به أو للعمل به دون معرفته أو لهما أو لا لواحدٍ منهما.

فإن كان الرابع: فيلزم أن يستوي عندها الصدق والكذب والاعتقاد المطابق والفاسد وإرادة ما ينفعها وإرادة ما يضرها وهذا خلاف ما يعلم بالحس الباطن والظاهر وبالضرورة وإن كان الثالث: فيلزم أن يستوي عندها مع العمل أن تعلم وأن تجهل وأن تهدي وأن تضل وأن لا يكون فيها مع استواء الدواعي الظاهرة ميل إلى أحدهما وهو أيضًا خلاف المعلوم بالحس والضرورة.

وإن كان الثاني: فيلزم أن يستوي عندها إرادة الخير النافع والشر الضار دائمًا إذا استوت الدواعي الخارجية وهو أيضًا خلاف الحس الباطن والظاهر وخلاف الضرورة فتبين أنه لا يستوي عندها هذان بل يترجح عندها هذا وهذا جميعًا.

---

(١) الترمذي، باب ومن سورة فاتحة الكتاب برقم (٢٩٥٣) وله شاهد من حديث أبي ذر قال فيه الحافظ ابن حجر في الفتح ٨/ ١٥٩: (أخرجه ابن مردويه بإسناد حسن عن أبي ذر) وصححه الألباني في صحيح الجامع رقم (٨٢٠٢).

وحينئذٍ فلا تكون مفطورة لا على يهودية ولا على نصرانية فعلى المجوسية أولى. ويستلزم أن تكون مفطورة على الحنيفية المتضمنة لمعرفة الحق والعمل به وهو المطلوب.

ب ـ أدلة الحس والمشاهدة:

تقضي المشاهدة بالطبيعة الخيرة للفطرة وبما يلزم عن هذه الطبيعة من آثار وقد تبرهن هذا المفهوم من طرق:

١ ـ طبيعة الأطفال:

حيث إن الطفولة في مراحلها الأولى ما هي إلا طبيعة خيرة ونقية فإن الأطفال حين يدلفون إلى الدنيا يكونون على حالٍ تقضي بنقائهم وحسن خلقتهم وتمامها فالطفل كائن عفوي يفترض صدق ما يقال مما يعني أصالة الصدق في نفسه! ويفترض حب الأشياء له ولهذا يمكن استغلاله وأذيته ولا يحمل الغل والبغضاء ولهذا فهو ينسى أذية المؤذين ويعاود التعايش معهم بعد برهة يسيرة وينزع للاكتشاف والفضول المعرفي ويتصرف بود مع الأشياء من حوله كل هذه المظاهر كانت السبب في انتشار التصور السلمي عن الأطفال وطهرهم وخيريتهم في جميع الثقافات والمجتمعات حتى أضحى الطفل رمزًا للبراءة والخيرية في المخيال الاجتماعي العام.

ومن بين هذه المظاهر الفطرية ذلك الإحساس المبكر بمعرفة الله سبحانه وتعالى حتى إذا بلغ سن الفهم أخذ في طرح الأسئلة الوجودية الكبرى من خلقنا؟ من خلق الشمس؟ من أوجد القمر؟[١]

---

(١) انظر: فطرية المعرفة وموقف المتكلمين منها لأحمد سعد حمدان ص (٢٠).

وهي أسئلة تنطوي على إحساس داخلي بضرورة تفسير هذه المعطيات كما أن نفسه لا تسكن إلا إذا أجيب على أسئلته بأن الله سبحانه هو خالقها وموجدها بخلاف أي إجابة أخرى فإن نفسه لا تسكن إليها بحيث لا يتوقف عن إيراد الأسئلة مما يعني أن في نفسه انحيازًا لمعرفة الله سبحانه وتعالى دون سائر المعبودات الأخرى.

كما أثبت العلم الحديث أن الطفل عند ولادته يعرف الأوليات والبدهيات ولكنه لا يحسن التعبير عنها لجهله بالمصطلحات والأسماء واللغات[1].

فإن الطفل حين يسمع صوتًا من خلفه يلتفت وكأنه يقول بلسان الحال ما من صوت إلا وله مصوِّت وإذا ضربه أحد في ظهره ضربًا خفيفًا التفت وكأنه يقول بلسان الحال ما من ضربة إلا ولها ضارب وهذا هو برهان السببية الفطري.

واستقصاء سلوكات الأطفال في مراحلهم الأولى لا يمكن تفسيره إلا وفق إثبات الفطرة باعتبارها قوة علمية عملية تميل للحق والنافع.

٢ ـ نتائج الدراسات الاستقرائية:

يتفق علم التاريخ مع علم الاجتماع على ظهور الدين في المشهد الإنساني بحيث لا يوجد أي تجمع بشري يخلو من الدين والاهتمام به فهو شعور أصيل في النفس يدفعها لممارسة التجارب الروحية كسائر الدوافع الأصيلة فيها.

وقد ساد في القرن الثامن عشر الميلادي شعور بعدم الحاجة للدين وإن العلوم الحديثة كفيلة بتنحية الدين والإتيان بالبدائل التي تمنح الإنسان السلام والطمأنينة وحمل فلاسفته على الدين حملةً شرسة يفسرونه باعتباره سياسة

---

(١) انظر: مجلة الشريعة العدد ٢٠ ص ٣٢١.

ماهرة لعلاج المجتمعات إلى حين معين إلا أن هذا الموقف لم يفلح حيث إن العلم الحديث لم يجتث التدين من النفوس كما لم يقدم بديلًا عنه بل أخذت أوروبا تثوب للتدين مع تحضرها.

يقول دراز في تقرير خطأ هذا الزعم: (على أنه لم ينقض القرن الثامن عشر نفسه حتى ظهر خطأ هذه المزاعم.

حيث كثرت الرحلات إلى خارج أوروبا واكتشفت العوائد والعقائد والأساطير المختلفة وتبين من مقارنتها أن فكرة التدين فكرة مشاعة لم تخل عنها أمة من الأمم في القديم والحديث رغم تفاوتهم في مدارج الرقي ودركات الهمجية وهكذا ظهر أنها أقدم في المجتمعات من كل حضارة مادية وأنها لم تقم على خداع الرؤساء وتضليل الدهاة ولم ترتكز على أسباب طارئة أو ظروف خاصة بل كانت تعبر عن نزعة أصيلة مشتركة بين الناس)[١].

يقول معجم لاروس للقرن العشرين: (إن الغريزة الدينية: مشتركة بين كل الأجناس البشرية حتى أشدها همجية وأقربها إلى الحياة الحيوانية... وإن الاهتمام بالمعنى الإلهي وبما فوق الطبيعة هو إحدى النزعات العالمية الخالدة للإنسانية) ثم يقول إنها (لا تختفي بل لا تضعف ولا تذبل إلا في فترات الإسراف في الحضارة وعند عدد قليل جدًا من الأفراد)[٢].

إن هذه الدراسات الاستقرائية لأحوال المجتمع البشري في أطواره لا تدل إلا على أصالة هذه الفطرة وكينونتها في النفس ولا يعني هذا أن جميع البشر يظهر منهم هذا الشعور إذ لا يخلو أي أمر صحيح من وجود من ينكره

(١) الدين لدراز ص ٨١ ـ ٨٢.

(٢) انظر: الدين لدراز ٨٢ ـ ٨٣.

ويسخر منه؛ إلا أنهم فئة قليلة يجوز عليها الخطأ ومع هذا فإنكارهم لا يعني عدم وجود الفطرة في النفس الإنسانية، (كما إن غريزة بقاء النوع لا يمنع من عمومها إن بعض الناس لا يتزوجون ولا ينسلون)[١].

ج ـ الأدلة الشرعية:

تنوعت الأدلة الشرعية في البرهنة على وجود الفطرة ومنها:

١ ـ تصريح القرآن بوجود الفطرة وأمره بلزومها مما يعني خيريتها.

حيث قال تعالى: ﴿ فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِى فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ ٱللَّهِ ذَٰلِكَ ٱلدِّينُ ٱلْقَيِّمُ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ ﴾[الروم: ٣٠]

فأمره سبحانه بلزومها متضمنة لوجودها وأنها لا تختص بأحد دون أحد بل هي أمر أصيل عند الناس جميعًا لا يلزمهم إلا الاستجابة لمقتضياتها.

٢ ـ الآيات التي تبين أن الرسول عليه السلام مذكر وأن القرآن تذكرة وهي تدل على أن للإنسان سابق معرفة بأمر معين لم تأت الرسل إلا للتذكير به كما قال تعالى: ﴿ وَذَكِّرْ فَإِنَّ ٱلذِّكْرَىٰ تَنفَعُ ٱلْمُؤْمِنِينَ ﴾[الذاريات: ٥٥]

وقال تعالى: ﴿كَلَّآ إِنَّهُۥ تَذْكِرَةٌ ﴾[المدَّثر: ٥٤]

وقال تعالى: ﴿فَذَكِّرْ إِنَّمَآ أَنتَ مُذَكِّرٌ ﴿٢١﴾ لَّسْتَ عَلَيْهِم بِمُصَيْطِرٍ ﴾[الغاشية: ٢١ ـ ٢٢]

وقال: ﴿فَمَا لَهُمْ عَنِ ٱلتَّذْكِرَةِ مُعْرِضِينَ ﴿٤٩﴾﴾[المدَّثر: ٤٩]

---

(١) الدين لدراز ص ٨٢.

يقول ابن تيمية: (فإن أكثر الناس غافلون عما فطروا عليه من العلم فيُذكَّرون بالعلم الذي فطروا عليه... ولهذا توصف الرسل بأنهم يذكرون ويوصف الله تعالى آياته بأنها تذكرة وتبصرة... ويؤمر الناس تارة بالتذكرة وتارة بالتبصرة ثم يؤمر الناس أن يقروا بما علموه ويشهدوا به فلا يعاندوه ولا يجحدوه وأكثر الكفار جحدوا ما علموه)[1].

٣ ـ النصوص التي دلت على نسيان الإنسان لربه أو لذكره فإن الوصف بالنسيان يقتضي أن هناك معرفة سابقة تم نسيانها وإن النسيان أمر طارئ لمقتضيات البيئة والمجتمع ومما يزيد الأمر إيضاحًا أن النسيان الذي وصف به القرآن من خالف الرسل لم يقتصر على فئة تمت معرفتها بربها بطريق الأنبياء سلفًا وإنما وصف بها كل من خالف تعاليم الأنبياء من جميع الناس قال تعالى: ﴿نَسُوا۟ ٱللَّهَ فَنَسِيَهُمْ ۗ إِنَّ ٱلْمُنَـٰفِقِينَ هُمُ ٱلْفَـٰسِقُونَ ﴾[التوبة: ٦٧]

وقال: ﴿ وَلَا تَكُونُوا۟ كَٱلَّذِينَ نَسُوا۟ ٱللَّهَ فَأَنسَىٰهُمْ أَنفُسَهُمْ ۚ ﴾[الحشر: ١٩]

وقال تعالى: ﴿ٱسْتَحْوَذَ عَلَيْهِمُ ٱلشَّيْطَـٰنُ فَأَنسَىٰهُمْ ذِكْرَ ٱللَّهِ ۚ ﴾[المجادلة: ١٩]

وقال تعالى: ﴿ فَلَمَّا نَسُوا۟ مَا ذُكِّرُوا۟ بِهِۦ فَتَحْنَا عَلَيْهِمْ أَبْوَٰبَ كُلِّ شَىْءٍ﴾ [الأنعام: ٤٤]

٤ ـ الاعتراف بالوحدانية عند الأزمات، حيث جاءت النصوص التي ذكر الله فيها أن الكافر المعاند يعترف بوحدانية الله سبحانه عند نزول الشدائد والآلام مما يعني أن في نفسه فطرة حقيقية تستيقظ عند نزول هذه الأزمات.

قال تعالى: ﴿هُوَ ٱلَّذِى يُسَيِّرُكُمْ فِى ٱلْبَرِّ وَٱلْبَحْرِ ۖ حَتَّىٰٓ إِذَا كُنتُمْ فِى ٱلْفُلْكِ وَجَرَيْنَ بِهِم بِرِيحٍ طَيِّبَةٍ وَفَرِحُوا۟ بِهَا جَآءَتْهَا رِيحٌ عَاصِفٌ وَجَآءَهُمُ ٱلْمَوْجُ مِن كُلِّ مَكَانٍ وَظَنُّوٓا۟ أَنَّهُمْ

---

(١) جامع الرسائل لابن تيمية ١/ ١٦.

أُحِيطَ بِهِمْ دَعَوُا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ لَئِنْ أَنجَيْتَنَا مِنْ هَٰذِهِ لَنَكُونَنَّ مِنَ الشَّاكِرِينَ﴾ [يونس: ٢٢].

وهذا الضرب من الآيات دليل برهاني من جهات فهو حسي لأن المشاهدة تقضي به وشرعي لوروده في خطاب الشرع ويدل على فطرية الوحدانية في نفوس الكفار المعاندين مما يعني دلالته على فطرية الوحدانية في نفوس سائر الناس من باب أولى فإن فرعون كان ملحدًا ينكر وجود الله سبحانه وتعالى ويقول ﴿مَا عَلِمْتُ لَكُم مِّنْ إِلَٰهٍ غَيْرِي﴾[القصص: ٣٨]: ، ويقول: ﴿أَلَيْسَ لِي مُلْكُ مِصْرَ وَهَٰذِهِ الْأَنْهَارُ تَجْرِي مِن تَحْتِي﴾[الزُّخرُف: ٥١] ومع قوله تعالى: ﴿كَلَّا إِنَّ الْإِنسَانَ لَيَطْغَىٰ ﴿٦﴾ أَن رَّآهُ اسْتَغْنَىٰ﴾[العلق: ٦ ـ ٧]

وهو إلحاد وإنكار صادر منه في حال غناه وبطره وشعوره بزهو الملك والسيادة كما قال تعالى عنه: ﴿أَنَا رَبُّكُمُ الْأَعْلَىٰ﴾[النازعات: ٢٤]

إلا أن هذا الملحد العنيد أقر بوحدانية الله تعالى حين نزول البلاء الداهم به فحين أدركه الغرق وأيقن بالهلاك أعلن ما كان في ضميره فقال تعالى: ﴿حَتَّىٰ إِذَا أَدْرَكَهُ الْغَرَقُ قَالَ آمَنتُ أَنَّهُ لَا إِلَٰهَ إِلَّا الَّذِي آمَنَتْ بِهِ بَنُو إِسْرَائِيلَ وَأَنَا مِنَ الْمُسْلِمِينَ﴾[يونس: ٩٠].

٥ ـ الأحاديث التي مدحت الفطرة:

قال ﷺ: (ما من مولود إلا يولد على الفطرة فأبواه يهودانه أو ينصرانه أو يمجسانه كما تنتج البهيمة بهيمة جمعاء هل تحسون فيها من جدعاء) ثم يقول أبو هريرة: ﴿فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَٰلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ﴾ [الروم: ٣٠][1].

---

(١) رواه البخاري، باب: (لا تبديل لخلق الله) رقم (٤٧٧٥).

فالتصريح بالفطرة دال على وجودها والتصريح بأنها هي الحال التي يكون عليها المولود دال على سبقها وأصالتها وخيريتها وتظهر من دلالة الحديث من جهات:

الأولى: أن أبا هريرة ربط بينها وبين آية الروم فدل على أنها هي الدين القيم ولم يخالفه أحد من الصحابة وسائر الأمة ممن روى الحديث أو سمعه مع انتشاره فدل على أنه فهم الصدر الأول من الصحابة والتابعين.

الثانية: أنه لم يقل يسلمانه وإنما ذكر الأديان الباطلة دون الدين الحق فدل على أن نسبة الفطرة إليها متفاوتة فهي مقتضية للإسلام لذاتها وأما الأديان الأخرى فطارئة عليها لا تعتنقها إلا لعامل خارجي وهو تهويد الأبوين وتنصيرهما ونحو ذلك.

الثالثة: أنه شبهها بالبهيمة تامة الهيئة مكتملة الأعضاء وأن التغيير والتبديل إنما يتم بعد هذا الاجتماع والتمام فاجتماع خلقتها أمر أصلي والتغيير أمر طارئ لعوامل خارجية.

الرابعة: أنه ساق هذا التوصيف مساق المدح فدل على أنها حال ممدوحة ولا يكون الشيء ممدوحًا إلا لاشتماله على مقومات المدح ومقتضياته فهو خبر تثميني قيمي ويؤكد كل هذا الحديث التالي وهو قوله عليه السلام:

(إلا أن ربي أمرني أن أعلمكم ما جهلتم مما علمني يومي هذا: كل مال نحلته عبدًا حلالٌ، وإني خلقت عبادي حنفاء كلهم وإنهم أتتهم الشياطين فاجتالتهم عن دينهم وحرَّمت عليهم ما أحللتُ لهم وأَمَرَتْهُم أن يُشركوا بي ما لم أُنزل به سلطانًا)[1].

---

(١) رواه مسلم، باب: الصفات التي نعرف بها في الدنيا صفات أهل الجنة، رقم (٢٨٦٥).

فوصف أنهم حنفاء كلهم وأن هذا هو أصل خلقتهم حتى طرأ عليها اجتيال الشياطين التي صرفتهم عن التوحيد والحق.

وتقرير خيرية الفطرة يقود إلى إبراز صلتها بالحسن والقبح العقليين إذ إن التحسين والتقبيح يعني إدراك حسن الشرائع والأديان وتمييز الحسن من القبيح بحيث إن الأديان تخضع إلى نقدٍ معياري وهذا يقود لبحث فطرية هذا.

ثانيًا: إثبات التحسين والتقبيح العقليين:

تتكئ مقولة الحسن والقبح العقليين على ركائز يكمل بعضها بعضًا ليكون مجموعها الدين الحق المختار فرافد فطري يصف أن في النفس ميلًا طبيعيًا ذاتيًا لمعرفة الحق ومحبته ورافد واقعي يصف أن في الأشياء والأفعال من حولنا خصائص حسنة وأخرى قبيحة مما يعني أن المعطى الموضوعي معطى تراتبي تتمايز أشياؤه تبعًا لخصائصها ورافد ديني راجع إلى أن النصوص الدينية إما أن تأمر بما هو حسن في نفسه موافقًا لميل الفطرة وتنهى عما هو قبيح في نفسه منافرًا للفطرة فإن أمرت بالحسن ونهت عن القبيح فهي الدين الحق وإن نهت عن الحسن وأمرت بالقبيح فهي الدين الباطل.

ولهذا كان الحُسن ناشئًا من:

١ ـ الفطرة بما فيها من قوة خيِّرة.

٢ ـ حسن الأشياء والأفعال في نفسها.

٣ ـ الحسن الذي تقرره النصوص الدينية.

وقد أخذ بكل باب فئام من الناس ومنهم من وصل إلى النهاية ومنهم من صرفته الصوارف وإلا فإن كل باب من الأبواب السابقة لو استرسل معه المرء

دون أن يفسد سيره صارف لقاده إلى معرفة الأبواب الأخرى وليس في هذا إثبات تساوي هذه الطرق في الدلالة على المقصود.

فإن أصحاب الخلوات التأملية ربما قادهم شعورهم الداخلي إلى اكتناه هذا الكون والبحث عن سبيل يشبع دوافعه الفطرية الضاغطة ولهذا تفشى في كل الثقافات وجود ظاهرة التأمل الروحي عند كثيرين بحيث يجد المرء في نفسه ميلًا يدفعه للبحث عن أسلوب صحيح للحياة وتصور يفسر له كامل الوجود ويجيب عن سؤالاته إلا أن هذا الصنف لا يصل إلى الدين الحق بمجرد دوافعه الفطرية إذ ليس في مقدور الفطرة القيام بكل هذا إلا أن في مقدورها أنه متى ما عرض عليه السبيل الصحيح فإنه يسلكه وكأنه وجد ضالته فتسكن نفسه وتطمئن روحه.

وصنف آخر يسلك سبيل التأمل لا في نفسه وإنما في الآفاق فيتصفح الكون ويقف عند جلاله وآياته ويجيل عقله في تأمل خصائص الأفعال والأخلاق فيرى حسن العدل وحسن الصدق وحسن الرحمة وجمال الخلق الكريم وهذا كالأول لا يكفي عقله ونظره لسلوك السبيل القاصد إلا أنه متى ما عرض عليه الدين الذي يزكي ما حاسن من الأخلاق ويذم ما قبح منها مال إليه واعتنقه وهذا يكثر في علماء الفلك والطبيعة ممن لم تفسدهم الفلسفات الضالة.

والقسم الثالث كحال من نشأ على دين صحيح لكنه تلقاه تقليدًا فإنه متى ما اشتغل بالتفقه فيه والكشف عن مقاصده انكشف له موافقته لما يجده في نفسه ولما يجده في الأشياء من حسن.

وقد جمع القرآن هذه الطرق بقوله: ﴿ سَنُرِيهِمْ ءَايَٰتِنَا فِى ٱلْءَافَاقِ وَفِىٓ أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ ٱلْحَقُّ ﴾[فصلت: ٥٣]

فإن ما في الأنفس موافق لما في الآفاق وكل ذلك موافق لما في القرآن الذي أشارت إليه الآية في قوله تعالى: ﴿حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ﴾

وقد صرحت الآية بأن حقائق النفس والآفاق تصلح أن تكون معيارًا نقديًا للنص الشرعي لا من جهة إنها قاضية عليه مستدركه له وإنما من جهة أنها متى ما سمعته وقارنته بما فيها من حقائق فإنها تقر بصحته وتذعن لمقتضاه.

ومن هنا فإن فطرية الحسن والقبح في شقها النفسي تعني أن في النفس قوة تطلب معرفة الحق وحبه والعمل به.

يقول ابن القيم: (ونسبة هذا ـ يعني الأفعال ـ إلى فطرهم وعقولهم كنسبة الحلو والحامض إلى أذواقهم وكنسبة رائحة المسك ورائحة النتن إلى مشامهم وكنسبة الصوت اللذيذ وضده إلى أسماعهم، وكذلك كلما يدركونه بمشاعرهم الظاهرة والباطنة)[١].

وهذا يقتضي أن الأفعال منها ما هو ملائم للفطرة ومنها ما هو منافر وأما من أثبت خصائص الأفعال وتمايزها مع إنكار الفطرة فإنه لا يستطيع أن يفرق بين الأفعال بضابط سليم حتى يقر بالقوة الفطرية التي تنزع للملائم وتتجانف عن المنافر.

وهذه القوة الفطرية هي التي يسميها بعض الفلاسفة بالحاسة الخلقية أو الضمير وهي في تكييفها الفلسفي قوة ذاتية في الإنسان لم تتحصل له من خارجه.

يقول لالاند[٢]: (وهو خاصية العقل في إصدار أحكام معيارية تلقائية

---

(١) مدارج السالكين لابن القيم ١/ ٢٣٠.

(٢) ستأتي ترجمته ص (٢٢٤).

ومباشرة على القيمة الأخلاقية لبعض الأفعال الفردية المعينة)[١].

وقد دل الشرع على فطرية التحسين والتقبيح:

فمن ذلك قوله تعالى: ﴿يَأْمُرُهُم بِٱلْمَعْرُوفِ وَيَنْهَىٰهُمْ عَنِ ٱلْمُنكَرِ وَيُحِلُّ لَهُمُ ٱلطَّيِّبَٰتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ ٱلْخَبَٰٓئِثَ﴾[الأعراف: ١٥٧]

فقد ذكرت الآية المعروف والمنكر والطيبات والخبائث وفي ذلك بيان أنها معروفة للنفوس قبل ورود الشرع فالمعروف هو الذي تعرفه الفطرة وتقره والمنكر هو الذي تنكره الفطرة وتأباه وكذلك الطيبات والخبائث فهي طيبة أو خبيثة لما لها من أوصاف ذاتية ثابتة في نفسها.

يقول محمد رشيد رضا:

(المعروف ما تعرف العقول السليمة حسنه وترتاح القلوب الطاهرة لنفعه وموافقته للفطرة والمصلحة بحيث لا يستطيع العاقل المنصف السليم الفطرة أن يرده أو يعترض عليه إذا ورد الشرع به والمنكر ما تنكره العقول السليمة وتنفر منه القلوب وتأباه على الوجه المذكور أيضًا وأما تفسير المعروف بما أمرت به الشريعة والمنكر بما نهت عنه فهو من قبيل تفسير الماء بالماء)[٢].

وقال تعالى: ﴿وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّىٰهَا ۝٧ فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَىٰهَا﴾[الشمس: ٧ ـ ٨]

فأخبر أنه سوى نفسه بحيث يدرك الخير والشر ويميز بينهما والآية لم تخصص نفسًا دون نفس فيكون عامًا لكل النفوس وأنها تميز بين الفجور والتقوى وهو موافق لقوله تعالى: ﴿وَهَدَيْنَٰهُ ٱلنَّجْدَيْنِ﴾[البلد: ١٠]، ولقوله تعالى: ﴿إِنَّا هَدَيْنَٰهُ ٱلسَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا﴾[الإنسان: ٣].

(١) الأخلاق النظرية لبدوي ص٥٦.

(٢) تفسير المنار لمحمد رشيد رضا ٩/ ٢٢٧.

يقول شيخ الإسلام: (فإنه سبحانه إذا الهم الفجور والتقوى فالملْهَم أن لم يميز بين الفجور والتقوى ويعلم أن هذا الفعل الذي يريد أن يفعله هذا فجور والذي يريد أن يفعله هذا تقوى لم يصح منه إلهام الفجور والتقوى... فلما قال: ﴿فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَىٰهَا﴾[الشمس: ٨] كان الكلام تفريقًا بين الحسن المأمور به والقبيح المنهي عنه وأن الأفعال منقسمة إلى حسن وسيء مع كونه ـ خالق الصنفين)[١].

ومن دلالة النصوص قوله ﷺ: (استفت قلبك، البِرُّ ما اطمأن إليه القلب واطمأنت إليه النفس والإثم ما حاك في القلب وتردد في الصدر وإن أفتاك الناس وأفتوك)[٢].

وقال عليه السلام: (البِرُّ ما سكنت إليه النفس واطمأن إليه القلب والإثم ما لم تسكن إليه النفس ولم يطمئن إليه القلب وإن أفتاك المفتون)[٣].

فهذه الآثار تدل بمجموعها على أن الله فطر النفس على التمييز بين البر والإثم والحق والباطل وما يزين في الأخلاق وما يشين فيها.

يقول ابن رجب (دل حديث وابصة وما في معناه على الرجوع على القلوب عند الاشتباه فما إليه سكن القلب وانشرح إليه الصدر فهو البر والحلال وما كان خلاف ذلك فهو الإثم والحرام).... ثم ذكر ابن رجب أن

---

(١) الفتاوى لابن تيمية ١٦/ ٢٣٤ ـ ٢٣٥.

(٢) أحمد في المسند رقم (١٨٠٠١) وضعف محققوا المسند إسناده لكن الأقرب ثبوته فقد وثق الهيثمي إسناده في مجمع الزوائد (١٠/ ٢٩٤) وابن رجب في جامع العلوم والحكم، ٢/ ٩٥ ويشهد له ما جاء في مسلم رقم (٢٥٥٣) وفيه: (البر حسن الخلق والإثم ما حاك في صدرك وكرهت أن يطلع عليه الناس) ويشهد له ـ أيضًا ـ الحديث الذي بعده.

(٣) مسند أحمد برقم (١٧٧٤٢) وصححه الألباني في صحيح الجامع رقم (٢٨٧٨).

الإثم: .. (ما أثر في الصدر حرجًا وضيقًا وقلقًا واضطرابًا فلم ينشرح له الصدر ومع هذا فهو عند الناس مستنكر بحيث ينكرونه عند إطلاعهم عليه)(١).

ومن هنا فإن الراجح أن طبيعة الفطرة طبيعة خيرة بلا ريب ولكي يتأكد هذا فلابد من عرض المواقف الأُخرى ليتم تفنيدها وهي في المطلبين التاليين.

المطلب الثاني: الطبيعة المحايدة للفطرة:

أولًا: الطبيعة المحايدة:

يذهب أصحاب هذا الرأي إلى أن الخلقة الأصلية التي يولد عليها الإنسان هي طبيعة خالية من أي نوازع وهي في وضع ساذج لا يتضمن أي محتوى علمي ولا عملي بل هي صفحة بيضاء خالية من الخير والشر إذ الخير والشر إنما يكتسبان من البيئة ثم إن وصفهم لهذه الطبيعة بأنها كالصفحة البيضاء لا يحمل أي دلالة معيارية فوصفها بالبياض لا يتضمن أي معنى ممدوح وكونها محايدة يعني أن نسبة استجابتها للخير أو للشر نسبة واحدة فهي لا تقتضي أحدهما دون الآخر.

وقد فسّر هذا بتفسيرين:

الأول: أن الفطرة لا تتضمن أي معنى علمي أو أخلاقي لأنه لا يوجد شيء غير المادة! والإنسان عندهم هو الجانب المادي فقط ولا يوجد أي معنى آخر. إذ الإنسان عبارة عن دم ولحم وأعصاب وهرمونات وأمور حيوية وفسيولوجية بحيث لا يمكن تفسير أي ظاهرة فكرية بعيدًا عن هذه الطبيعة المادية وهذا مذهب الماديين الذين يرجعون أي مظهر إنساني إلى المادة فالفطرة لا تقتضي

(١) جامع العلوم والحكم لابن رجب ٢/ ١٠١.

الخير والشر لأنه لا يوجد شيء اسمه الفطرة إذ لا يوجد إلا المادة.

فكارل ماركس يقرر أن طبيعة الفكر عنده راجعة للمادة: (فالفكر نتاج الدماغ والدماغ جزء من المادة فالتفكير نتاج المادة والمادة أزلية أبدية أما الفكر فهو حادث متغير منته)[١].

فالمادة هي الواقع الأول والفكر بما يتضمن من مبادئ أصلية وما يقوم عليها من نظريات واقع ثاني لأن الفكر مشروط بالواقع الموضوعي الخارجي ولا يمكن أن يعمل دون شروطه المادية التي هي دماغ الإنسان وأعضاء الحواس وهذا الأساس الفلسفي الذي تحكمه مقولة المادة باعتبارها مرجعية نهائية للتفسير هو الذي نتجت عنه بعض نظريات التعلم كنظرية الانعكاس الشرطي والإجرائي[٢] مقررة إن مهمة التعلم هي إظهار أن الواقع الموضوعي ينعكس في وعي الإنسان انطلاقًا من المبدأ القائل: كان ما هو منعكس ـ الموضوع ـ يمكن أن يوجد مستقلًا عن العاكس ـ الوعي ـ والعكس بالعكس[٣].

والتفسير الثاني:

هو أن الفطرة ذات طبيعة محايدة لا بناء على إنكارها وإنما بناءً على أن واقعها لا يقتضي خيرًا أو شرًا أو معروفًا أو حالًا فالمولود عندما يدلف إلى الدنيا لا يكون في خلقته ما يقتضي ترجيح الحق على الباطل بل تكون نفسه قابله لأي منها على السواء.

يقول جون لوك: (أي فكرة تتولد في الذهن إنما ترتد إلى مصدر واحد

(١) مفهوم الفطرة للبيشي ص(١٢٧).

(٢) انظر: سيكلوجية الطفولة لعزيز سماره وآخرين ص(٤٧).

(٣) انظر: نظرية المعرفة للكردي ص ٣٠٦ ـ ٣٠٧ ومصادر المعرفة للزنيدي ص(٤٦٢).

فقط هو التجربة أو الخبرة فالإنسان يولد وعقله يشبه الصفحة البيضاء الخالية من أي معانٍ أولية أو أي أفكار فطرية، وحالما يبدأ في الإحساس تنتقش عليه الانطباعات الحسية المختلفة ويبدأ في تكوين أفكار عنها...)[١].

ويقول كانط في وصف الإنسان: (خلق وفي نفسه الأميال البهيمية والأهواء المختلفة ولكنه لا يوصف إذ ذاك بالخير ولا بالبشر)[٢].

وكانط هنا يقرر خلو الذهن من نوازع الخير والشر وهو بهذا لا يوافق الحسيين من كل وجه في تقريرهم إن الفطرة صفحة بيضاء خالية من مقتضى العلوم والأعمال كلها إذ لا يمكن أن يكون هذا هو مذهبه بسبب أنه انتصر للمبادئ الفطرية القبلية في كتابه: (نقد العقل المحض) وهي من أشهر آرائه وإنما يقرر هذا في الأخلاق والدين فقط دون سائر مقتضيات العقل لأنه يؤسس مقولات الدين على العقل العملي دون النظري[٣].

والحِسيون حين يُقررون خلو الفطرة من أي أمر يقتضي الحق والخير لا يحددون على وجه الدقة هل هو إنكار للغريزة الفطرية أم إنكار لها وللمعارف الضرورية الأخرى إذ لهم تقريرات تدل على هذا ولهم تقريرات أخرى تدل على الثاني مما يفسر تباين آراء الباحثين في اعتماد كلامهم، وقد اتضح هذا عند (جون لوك) الذي هو المؤسس الحقيقي للمذهب الحسي إذ له مباحثات يقرر فيها ما يقتضي إثباته للضرورة العقلية المتعالية على التجربة والحس بينما له أقوال أخرى يقرر اعتماد المعرفة على الحس فقط[٤] كما في النص السابق.

---

(١) نظرية المعرفة للكردي ص(٣١١).

(٢) علم النفس التربوي لمقداد ص(٦٥).

(٣) أمانويل كانط لعبد الرحمن بدوي ص (١٧٥ ـ ١٧٧).

(٤) انظر: المعرفة في الإسلام لعبدالله القرني ص(٣٢١).

ثم هو يقول في موطنٍ آخر: (نستمد أفكانا من مصدرين: الإحساس وإدراك عمل ذهننا الذي يمكن تسميته «الإحساس الباطن» التفكير)[1].

وقد فسر الدكتور عبدالله القرني هذا على أساس أن جون لوك يخالف سائر الحسيين وأنه يثبت الضرورة العقلية وأنه إنما كان رده على فكرة كمون المبادئ الأولية في النفس بالفعل!

يقول: (ومع أن المشهور عن جون لوك أنه من أتباع المذهب الحسي بل من مؤسسيه في الفلسفة الحديثة إلا أنه خالف الحسيين في أصل مذهبهم حيث أثبت للعقل فاعلية يختص بها عن الحواس وأثبت الضرورة العقلية وسماها الحدس وهي عنده ملكة تقتضي الإدراك المباشر للحقائق الضرورية غير أنه اشتهر بنقد الأفكار الفطرية ولما كان الحسيون هم المعنيون أساسًا بنقدها ظن من ظن أنه مع الحسيين في إنكار الفطرة العقلية بإطلاق.

والحقيقة أنه إنما نقد الأفكار الفطرية القائمة في النفس بالفعل بحيث تكون ثابتة للإنسان ابتداءً مضمرة في الذهن منذ الولادة)[2].

ولا نزاع في أن جون لوك قصد إنكار الوجود الفعلي للمبادئ إذ هو قد صرح بهذا وإنما النزاع في حقيقة مذهبه وهذا يتضح بالتفريق بين أمرين هما:

١ ـ الغريزة الفطرية.

٢ ـ المبادئ الأولية.

فجون لوك يثبت الأولى وينفي الثانية فإثباته للأولى أوهم أنه من المقرين بالفطرة القائلين بها ونفيه للثانية أوهم أنه ينفي الفطرة ويوافق الحسيين من كل

---

(١) نظرية المعرفة للكردي ص (٢٩٨).

(٢) المعرفة في الإسلام لعبد الله القرني ٢٣١.

وجه وذلك لأن الفطرة هي مجموع القوى العلمية والعملية مما يقتضي إنها تشتمل على الغريزة الفطرية وما يتحصل منها من المبادئ الضرورية وذلك ان الغريزة الفطرية تشبه المسرح الذي صمم بطريقة تناسب ما سيتم على خشبته أما المبادئ الفطرية فهي الأدوات التي توجد على خشبته ليتم إعمالها عند الحاجة إليها والمعطيات الحسية التي تنقل أشياء البيئة تشبه الأناسي الذي يصعدون على خشبته ليبعثوا في أرجائه الحركة المعبرة المقصودة وجون لوك إنما أثبت مسرحًا غير صالح للاستعمال بل هو أرض خالية وطبيعة جرداء.

ولهذا كان ديفد هيوم أكثر وضوحًا حين نفى الغريزة والمبادئ معًا مرجعًا كل معرفة إلى الحس فقط فالغريزة عنده وعند أغلب الحسيين منفعلة لا فاعلة وقد استعمل لإيضاح ذلك مثال (=المسرح) الذي تتعاقب عليه الإدراكات الحسية بل حتى المسرح غير متفق تمامًا مع ما يرمي لإثباته ولهذا يقول مستدركًا: (على أن تشبيهنا العقل بالمسرح لا ينبغي أن يضللنا إذ ليس العقل إلا الإدراكات المتوالية دون أن يكون لهذه الإدراكات مكانا معينا لظهورها)[(١)].

وما يشرحه هيوم يتلائم مع التفسير الأول الذي يصف حياد الفطرة بناء على عدم وجودها ولهذا اتجه بالمذهب الحسي نحو نتيجته المنطقية التي لا تثبت أي مصدر آخر غير الحس والحس فقط.

أما إثبات الغريزة الفطرية دون المبادئ الضرورية ـ كما عند لوك ـ فيلتقي مع مذهب بعض أهل العلم المسلمين الذين فسروا الفطرة بمجرد القابلية مع فارق في متعلق الحياد فإن الحسيين القائلين بخلو الفطرة وحيادها إنما يصفون خلوها من المعاني العقلية كلها أما بعض أهل العلم ممن قال بهذا

---

(١) ديفد هيوم لزكي نجيب محمود ص ١٢١.

القول فإنما يقرر خلوها من المقتضيات الدينية خاصة فهي ـ عندهم ـ خلقة تختلف عن خلقة البهائم بحيث يمكن أن يؤمن أو يكفر باختياره دون أن يكون في خلقته ما يقتضي التوحيد دون الشرك أو الإيمان دون الكفر بل أن النفس قابلة لأي منهما على السواء.وقد ذهب إلى هذا الإمام ابن عبدالبر ونسبه إلى جماعة من أهل العلم حيث يقول: (قالت جماعة من أهل العلم والنظر: أُريدَ بالفطرة المذكورة في هذا الحديث الخلقة التي خلق عليها المولود في المعرفة بربه فكأنه قال: كل مولود يولد على خلقه يعرف بها ربه إذا بلغ مبلغ المعرفة يريد خلقه مخالفة لخلقه البهائم التي تصل إلى معرفة ذلك... وأنكروا أن يكون المولود يفطر على كفر أو إيمان أو معرفة أو إنكار قالوا: إنما يولد على السلامة في الأغلب خلقة وطبعًا وبنية ليس معها إيمان ولا كفر، ولا إنكار ولا معرفة ثم يعتقدون الكفر أو الإيمان بعد البلوغ إذا ميزوا...

قال أبو عمر: هذا القول أصح ما قيل في معنى الفطرة التي يولد الناس عليها)[١].

وذكر أن هذا مقتضى المعنى اللغوي للفطرة الذي يعني مجرد الخلقة وهذا غير مسلم فإن اللغة لم تستعمل الفطرة بمعنى الخلقة مطلقًا وإنما بمعنى خلقة مخصوصة والشأن في هذا الخصوص! ما هي طبيعته؟

وعلى فرض التسليم بذلك في اللغة فإن الحديث تصرف في الاستعمال اللغوي بحيث أعطاها معنىً مخصوصًا ساقه مساق المدح حين فسرها بالإسلام وبهذا لم يبق لهذا المسلك أي اعتبار دلالي.

واحتجوا بعدد من الأدلة التي ترجع إلى فهمهم للأحاديث التي فسرت

---

(١) التمهيد لابن عبد البر ١٨/٦٨ ـ ٧٠.

الفطرة بحيث فسروها بالخلو المجرد من الخير والحق والمعرفة والإيمان ونحو ذلك [١].

إلا أن أهم أدلتهم وأقواها هو احتجاجهم بقوله تعالى: ﴿وَٱللَّهُ أَخْرَجَكُم مِّنۢ بُطُونِ أُمَّهَٰتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْـًٔا﴾[النحل: ٧٨]

فمن لا يعلم شيئًا استحال منه كفر أو إيمان أو معرفة أو إنكار مما يعني أن في الآية نفي لوجود الفطرة إذ هي نوع معرفة وعمل.

ولهذا فهم منها كثيرون عموم النفي بحيث لا يستثني شيء قل أو كثر يقول الآلوسي جامعًا الأقوال: (شيئًا: منصوب على المصدرية أو مفعول ((تعلمون)) والنفي منصب عليه والعلم بمعنى المعرفة أي غير عارفين شيئًا أصلًا من حق المنعم وغيره وقيل شيئًا من منافعكم وقيل مما قضى عليكم من السعادة أو الشقاوة، وقيل: ما أخذ عليكم من الميثاق في أصلاب آبائكم والظاهر العموم ولا داعي إلى التخصيص)[٢].

ولا شك أن العموم على بابه لكن فيما يصلح له إذ الآية إنما نفت العلم المقتضي للنجاة في الاخرة لا مطلق المعرفة فإذا فسر الإسلام مجموع القول والعمل والاعتقاد فلاشك أن هذا غير متحقق للمولود وهو الذي يحصل به التكليف ويترتب عليه الجزاء.

ومما يدعو للتخصص أن الله تعالى قال: ﴿ فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًاۚ فِطْرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِى فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيْهَاۚ لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ ٱللَّهِۚ ﴾[الروم: ٣٠]

وهذا هو الإسلام الفطري الذي هو اقتضاء التوحيد دون الشرك والعدل دون الظلم والخير دون الشر.

---

(١) انظر: الفطرة ومذاهب الناس فيها ص ٧٣.

(٢) روح المعاني للآلوسي عند تفسير آية النحل رقم (٧٨).

ولهذا نظائر في القرآن الكريم حيث يتم نفي القدر الكافي[١] من الشيء دون نفي أصله وأساسه ومن ذلك قوله تعالى: ﴿وَمِنكُم مَّن يُرَدُّ إِلَىٰٓ أَرْذَلِ ٱلْعُمُرِ لِكَىْ لَا يَعْلَمَ بَعْدَ عِلْمٍ شَيْـًٔا ۚ إِنَّ ٱللَّهَ عَلِيمٌ قَدِيرٌ﴾[النحل: ٧٠].

والذي يُرَد إلى أرذل العمر لا يكون خاليًا من كل معرفة وإنما تخبوا عنه المعرفة النافعة التي يتحقق بها صلاح حاله.

وقال تعالى: ﴿أَوَلَوْ كَانَ ءَابَآؤُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ شَيْـًٔا وَلَا يَهْتَدُونَ﴾[المائدة: ١٠٤].

فنفى عن المشركين المعرفة مع العلم أن المشرك مهما بلغ من الضلال فلا يخلو من المعرفة تمامًا بل أنه حين نفى عنه المعرفة هنا أثبت لهم معرفتهم بربهم وإقرارهم بأنه خالق مالك مدبر وهو أساس المعرفة الفطرة الضرورية وذلك حين قال تعالى: ﴿وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَّنْ خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ﴾[العنكبوت: ٦١]

وقال: ﴿وَجَحَدُوا۟ بِهَا وَٱسْتَيْقَنَتْهَآ أَنفُسُهُمْ﴾[النمل: ١٤]

فأثبت لهم نوع يقين وقال: ﴿يَعْلَمُونَ ظَٰهِرًا مِّنَ ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا﴾[الروم: ٧].

فدل مجموع هذه الأدلة أن المنفي غير المثبت وآية النحل السابقة من جنس هذه النصوص.

كما أن قوله تعالى بعد ذلك: ﴿وَجَعَلَ لَكُمُ ٱلسَّمْعَ وَٱلْأَبْصَٰرَ وَٱلْأَفْـِٔدَةَ ۙ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾[النحل: ٧٨]

فلما ميز الأفئدة عن السمع والبصر دل على اشتمالها بمعرفة ممتازة عما يحصل بالسمع والبصر وإلا لم يكن للكلام فائدة وكان تكرارًا يتنزه عنه الكلام المستقيم فضلًا عن كلام أحكم الحاكمين.

---

(١) انظر: الفتاوى لابن تيمية ٧/ ٣٧ و٤١٨.

ولهذا قال ابن تيمية في إبطال القول بحيادية الفطرة: (هذا القائل إن أراد بهذا القول إنهم خلقوا خالين من المعرفة والإنكار من غير أن تكون الفطرة تقتضي واحدًا منهما بل يكون القلب كاللوح[١] الذي يقبل كتابه الإيمان وكتابة الكفر وليس هو لحدهما أقبل منه للآخر ـ وهذا يشعر به ظاهر الكلام ـ فهذا قول فاسد لأنه حينئذٍ لا فرق بالنسبة إلى الفطرة بين المعرفة والإنكار والتهويد والتنصير والإسلام وإنما ذلك بحسب الأسباب.

فكان ينبغي أن يقال: فأبواه يسلِّمانه ويهودانه وينصرانه ويمجسانه. فلما ذكر أن أبويه يكفرانه، وذكر الملل الفاسدة دون الإسلام علم أن حكمه في حصول ذلك سبب منفصل غير حكم الكفر)[٢].

وحين أنكر الحسيون ومن وافقهم أي معنى فطري أولي قادهم هذا إلى أن الأفكار الدينية وأهمها إثبات وجود الله سبحانه لا تستند على أي معنى فطري وإنما تستند إلى الحواس التي تنقل ما يحيط بنا ولهذا فهي نتاج آراء المجتمعات ليس في الفطرة ما يقتضيها وخلصوا إلى أن: (فكرة «الله» ليست فطرية بدليل أن مدلولها مختلف عند الشعوب فهي مكتسبة من التجربة والبيئة)[٣].

إلا أن اختلاف تصورات الناس عند ربهم سبحانه وتعالى أدل على أصالة الفكرة من الاستدلال به على إنكارها إذ اختلافهم في تفاصيل صفاته يعني اتفاق الجنس البشري على أساس الفكرة وإنما وقع الخلاف في تفاصيل ذلك كما يحصل لهم الاختلاف في المطعومات والمشروبات مع إن أصل حب

---

(١) هذا هو عين المعنى الذي وصفه (جون لوك) حين قال: صفحة بيضاء، انظر: ص ١٠٦.

(٢) درء التعارض لابن تيمية ٨/ ٤٤٤.

(٣) مصادر المعرفة للزنيدي ص ٥٣١.

الأكل والشرب أمر فطري مشترك وإنكار الحسيين للقوة الفطرية المقتضية لما يناسبها بحسبها والاكتفاء بتقرير حيادها يؤسس للقول بأن الفطرة ليس في مقدورها التمييز بين الحق والباطل أو النافع والضار أو الخير والشر إذ نسبة هذه المتضادات إليها سواء وهذا التصور هو المناسب لما قرره نفاة الحسن والقبح العقليين فسيتم مناقشته بشيء من التفصيل مع ربط ذلك بنقد الأديان.

ثانيًا: نفي التحسين والتقبيح العقليين:

تقرر إثبات الحسن والقبح العقليين اعتمادًا على أن في الأقوال والأفعال خصائص تميز الأشياء وتفاضل بينها من جهة وأن في النفس البشرية خصائص علمية وعملية تحملها على اختيار الحق وترك الباطل والانجذاب للنافع والتجانف عن الضار وهذا راجع إلى قوى ذاتية تعمل لا لشيء خارجي.

وإذا كان إثبات الحسن والقبح العقلين يعتمد على إثبات الخصائص المناسبة في الأشياء من جهة وإثبات القوى الفطرية في النفس التي تقتضي ميلها لما يناسبها من أشياء الخارج من جهة أخرى فإن نفاة الحسن والقبح يقيمون نفيهم هذا على إنكار الجهتين معًا.

أما جهة النفس:

فإنهم لا يقرُّون أن في النفس أي معارف أساسية تنزع بذاتها لطلب النافع والنفرة من الضار ولهذا أنكروا أن تكون معرفة الله سبحانه فطرية وإذا لم تكن فطرية كانت على طبيعة تقف من الحق والباطل على حدٍ سواء وهو حقيقة وصف الفطرة بالحياد والخلود المجرد!

ولهذا ذهب جمهور النظار إلى أن معرفة الله نظرية لا فطرية فهي تقف على الدليل النظري التأملي المكتسب وليست معرفته سبحانه فطرية وقد اتفق

المعتزلة والأشاعرة على القول بأن معرفة الله ـ سبحانه ـ نظرية لا فطرية إلا أنهم اختلفوا في مستند القول بهذا.

أ ـ موقف المعتزلة:

يقرر المعتزلة القول بأن معرفته سبحانه نظرية لا فطرية بناءً على رأيهم في القدر من جهة أن العبد ـ عندهم ـ مستقل بفعله فهو الذي يخلق أفعاله الاختيارية إذ الثواب والعقاب لا يكون إلا على فعله ولو كانت معرفة الله فطرية اضطرارية لم تكن من فعله الاختياري فلزم كونها نظرية من كسب العبد واختياره ولهذا قال القاضي عبد الجبار في النظر والمعرفة: (إنما يكونان لطفًا إذا كانا من فعل المكلف فلا يجوز أن يضطر الله تعالى أحدًا من المكلفين إلى المعارف)(١).

يقول ابن تيمية موضحًا المستند المعرفي للقول بعدم فطرية معرفة الله سبحانه عند المعتزلة: (المعتزلة كانوا هم أئمة الكلام في وجوب النظر والاستدلال بطريقة الأعراض والأجسام وما يتبع ذلك وصاروا يقولون:

إن الإيمان لا يمكن أن يحصل للعبد بدون اكتسابه فلا يمكن عندهم أن يحصل بعلم ضروري يجعله الله في قلب العبد ولا بالهام وهداية منه يختص بها من يشاء من عباده... والمعتزلة يقولون: إن الإيمان إذا كان موهبة من الله تعالى للعبد وتفضلًا منه عليه لم يستحق العبد الثواب)(٢).

وهو توصيف جيد لحقيقة الباعث الذي حمل المعتزلة على نفي فطرية معرفة الله والقول بنظريتها وهو مناقض لقولهم في التحسين والتقبيح العقليين

(١) المغني للقاضي عبد الجبار ١٢/ ٥١٢ ـ ٥١٣.
(٢) درء التعارض لابن تيمية ٧/ ٤٦٠.

إذ هم من مثبتي ذلك مع إثباتهم للأسباب بناء على إثبات خصائص الأشياء.

ب ـ موقف الأشاعرة:

يذهب الأشاعرة إلى أن معرفة الله نظرية لا فطرية موافقة للمعتزلة في النتيجة دون الباعث وفي هذا يقول الباقلاني: (إن أول ما فرضه الله على العباد النظر في آياته والاعتبار بمقدوراته والاستدلال عليه بآثار قدرته وشواهد ربوبيته لأنه سبحانه غير معلوم باضطرار ولا مشاهد بالحواس، وإنما يعلم وجوده وكونه على ما تقتضيه أفعاله بالأدلة القاهرة والبراهين الباهرة)[1].

إلا أن المستند المعرفي الحامل للأشاعرة لإنكار فطرية معرفة الله لا يرجع إلى مذهبهم في القدر وإنما يرجع إلى نفيهم للحكم والأسباب فليس في النفس قوة تقتضي لذاتها الإقرار بالله سبحانه وتعالى.

وهذا بناءً على أن نفي الحكم والأسباب يقتضي شيئين:

١ ـ نفي أن يكون في الأشياء خصائص تقتضي نتائجها.

٢ ـ نفي أن يكون في النفس قوة خاصة تقتضي آثارها.

والقول بفطرية معرفة الله يستلزم أن في النفس معنى خاص هو من طبيعتها وذاتها.

ولهذا السبب تم ذكر مذهب المعتزلة في الحسن والقبح مقارنة بمذهب الأشاعرة لبيان أن نفي معرفة الله الفطرية عند الأشاعرة ليس من بقايا مذهب المعتزلة وإنما قرروه بناءً على أصلهم في العلل والأسباب والمناسبات ومن

---

(١) الإنصاف للباقلاني ص ٣٣.

هنا يظهر خطأ أبي جعفر السمناني[1] حيث قال: (إن هذه المسألة ـ يعني معرفة الله النظرية ـ بقيت في مقالة الأشعري من مسائل المعتزلة)[2].

ولهذا كان المعتزلة أكثر تناقضًا من الاشاعرة إذ إن طرد مذهب المعتزلة في العلل يفضي إلى القول بإثبات معرفة الله الفطرية إلا أنهم تناقضوا ليسلم لهم ما قرروه في القدر كما سبق.

كما أن نفي الأشاعرة للحكم والمناسبات أفضى بهم إلى نفي أن يكون في النفس علة ذاتية تقتضي الإيمان لذاتها كما اقتضى نفي أن يكون في الأفعال علل ذاتية تقتضي أن تكون حسنة أو قبيحة فنفي حسن الأفعال أو قبحها عند الأشاعرة منسجم مع أصلهم في القدر ونفي العلل والمناسبات.وقد احتجوا على نفيه بحجج منها:

أن إثبات الحسن والقبح العقليين يقتضي قيام العرض بالعرض إذا الفعل عرض والقبح أو الحسن عرض آخر وقيام العرض بالعرض محال وهذا دليل الآمدي حيث قال: (.... ويلزم من ذلك كون الحسن والقبح وجوديًا وهو قائم بالفعل لكونه صفة له ويلزم من ذلك قيام العرض بالعرض وهو محال)[3].

وقد دلت المشاهدة والضرورة على قيام المعاني بالمعاني والأعراض بالاعراض كما تقوم الأعراض بالذوات لا فرق بينها في ذلك ولهذا يقال:

---

(١) هو محمد بن أحمد بن محمد السمناني البغدادي كان سخيًا وولي القضاء وثقه الخطيب وكان في الأصول على مذهب الأشعري توفي عام (٤٤٤هـ). انظر: تاريخ بغداد للخطيب تحقيق بشار عواد ٢/ ٢١٧.

(٢) فتح الباري لابن حجر ١٣/ ٢٤٠.

(٣) الإحكام في أصول الأحكام للآمدي ١/ ٦٤.

حركة سريعة وإرادة جازمة وحمرة قانية[١] وتكليف شاق وطلب يسير وطلب صعب ولون جميل ولون قبيح وصوت مرتفع وصوت منخفض ونحوها مما لا يحصى في استعمالات الناس المطابق لواقع الصفات.

كما احتج بعض الأشاعرة على نفي الحسن والقبح بأنهما لو كانا ذاتيين لم يختلف وصف الفعل تبعًا للأحوال والمتعلقات[٢] فإنا نرى قتل المجرم حسنًا وقتل نبي من الأنبياء قبيح وهما فعل واحد والكذب في حال قبيح وفي حال أخرى حسن وهذا يقضي أن الأفعال ليس فيها حسن ولا قبح ذاتي.

وهذا اعتراض ضعيف إذ إن حسن الأشياء وقبحها لا يعني عدم مراعاة المصلحة والمفسدة ويتضح هذا ببيان أن من الأفعال ما يكون مصلحة محضة دائمًا وهذا حسن دائمًا كالتوحيد ومنها ما مفسدته خالصة ولهذا فهو قبيح دائمًا أما ما كان محققًا للمصلحة في حال دون حال فهذا القسم يكون حسنًا في حال دون حال وقبيح في حال دون حال وهذا الضرب من الأفعال هو الذي يرد عليه النسخ في الشرائع وقد مثل الشهرستاني لهذا الضرب بنكاح الأخت فقد كان حسنًا حين كان محققًا لحفظ النسل ثم حرم حين وجد ما يغني عنه، يقول في هذا: (فأباحه الله في وقت كان فيه حسنًا وحرمه في وقت صار فيه قبيحًا وكذلك كل ما نسخه من الشرع، بل الشريعة الواحدة كلها لا تخرج عن هذا وإن خفي وجه المصلحة والمفسدة فيه على أكثر الناس)[٣].

وعليه فإن القول بنفي التحسين والتقبيح العقليين لا يستند إلى أساس علمي صحيح مع ما يترتب عليه من لوازم باطلة. وصلة إنكار التحسين

(١) انظر: الرد على المنطقيين لابن تيمية ص ٤٢١ ـ ٤٢٢.
(٢) انظر: مختصر المنتهى لابن الحاجب مع شرح العضد ١/ ١٩٨ ـ ١٩٩.
(٣) مفتاح دار السعادة لابن القيم ٢/ ٤١٦.

والتقبيح بنقد الأديان يظهر من جهتين:

الأولى: أن النفس البشرية ليس فيها قوة ذاتية تقتضي ترجيح الدين الحق على غيره من الأديان الباطلة وهذا يستلزم الحيرة والاضطراب.

والثانية: إن الأديان والشرائع لا تشتمل على صفات ذاتية تقتضي أن هذا التشريع أحسن من هذا وأن هذا الدين أنفع من هذا وأن هذا الخلق أفضل من هذا بحيث تدعونا هذه التمايزات المعيارية لترجيح دين على دين.

كما يستلزم هذا نفي العلل التي يتحقق بها القياس بحيث يعطي الفعل حكم نظرية مما يعني أن الأديان والشرائع من حيث هي أمور متساوية لا يمتاز أحدها عن الآخر في شيء.

ولهذا يقول ابن تيمية: (من أنكر أن يكون للفعل صفات ذاتية لم يحسن إلا لتعلق الأمر به... فقد أنكر ما جاءت به الشرائع من المصالح والمفاسد والمعروف والمنكر وما في الشريعة من المناسبات بين الأحكام وعللها وأنكر خاصة الفقه في الدين الذي هو معرفة حكمة الشريعة ومقاصدها ومحاسنها)[١].

المطلب الثالث: الطبيعة الشريرة للفطرة:

يقرر أصحاب هذا الاتجاه أن طبيعة الإنسان طبيعة شريرة وأن هذا مفهوم ذاتي فيها بحيث إن الإنسان ينزع لقول الإفك وعمل الإثم إذا أخذنا الإفك والإثم بمفهومها الواسع الذي يشمل كل صور الفساد لا من جهة تحققها وإنما من جهة بذورها الأولى في النفس وهم حين يقرون ببعض الخير عند بعض

(١) الفتاوى لابن تيمية ١١/ ٣٥٤.

الأفراد يرون أنه ليس في طبع الإنسان وإنما اكتسبه من الخارج بمعنى أن بذور الشر أمور أصلية وبذور الخير أمور طارئة[١].

وقد قال هذا القول أفلاطون الذي يرى أن النفس لم تهبط من عالم المثل إلا لاقترافها الخطيئة[٢]. وهي نظرة بعض الأديان الشرقية القديمة كالبراهمة والبوذيين وقد تبنت المسيحية المحرفة هذا الموقف فالإنسان إنما يولد مزودًا بالخطيئة الأولى التي وقعت لآدم عليه السلام وقد ورثها المولود ولا خلاص له إلا بما قرروه في عقائدهم[٣].

وقد قرر عدد من الفلاسفة التجريبيين هذا المفهوم وورد عن بعض السلف عبارات يوهم ظاهرها القول بالطبيعة الشريرة للفطرة والتحقيق أن القول بالطبيعة الشريرة له صورتان:

الأولى: إن كل مولود إنما يولد حاملًا لبذور الشر وإن هذا أمر أصلي في نفسه وهو موقف لا يستثني أحدًا دون أحد.

والثانية: إن الناس ينقسمون إلى قسمين من يحمل الطبيعة الخيرة ومن يحمل الطبيعة الشريرة.

فمن أكثر الذين يقررون الصورة الأولى «هوبز»[٤] حيث يقرر: (إن طبيعة الإنسان شريرة وإن الإنسان ذئب تجاه أخيه الإنسان وهو بفطرته يسعى وراء

---

(١) مفهوم الفطرة للبيشي ص ٩١.

(٢) علم النفس التربوي لمقداد ص ٦٢.

(٣) انظر: الفطرة حقيقتها ومذاهب الناس فيها لعلي القرني ص ٤٤٦ ـ ٨٤٨.

(٤) هو: توماس هوبز فيلسوف إنجليزي ينتمي للحسيين له آراء خاصة في السياسة وعلم الاجتماع منها مناداته بالدكتاتورية إذ يجب على الناس الالتزام بما تريده الدولة دون معارضة توفي عام (١٦٧٩م). انظر: قصة الفلسفة الحديثة لزكي نجيب وأحمد أمين ص ٦١ ـ ٦٤.

اللذة ويتجنب الألم)[١].

وإذا كان الإنسان ذئبًا على أخيه الإنسان فتوماس هوبز يقرر: (أن الكل في حرب ضد الكل وأن الحاجة واستشعار القوة يحملان الفرد على الاستئثار بأكثر ما يستطيع الظفر به من خيرات الأرض وإن أعوزته القوة لجأ إلى الحيلة يشهد بذلك ما نعلمه عن أجدادنا البرابرة وعن المتوحشين وما نتخذه جميعًا من تدابير الحيطة وأساليب العدوان)[٢].

ويعدد «هربرت سبنسر»[٣] هذا المقصود بكل جلاء حيث يقول: (إن الطفل يشبه الإنسان المتوحش، إن ملامحه الجسدية وغرائزه الخلقية لتنذرنا بالمتوحش)[٤].

والصورة الثانية: هو أن بعض الناس ولد شريرًا دون بعض.

وهذا الرأي لا يرى تساوي الناس في أصل الخلقة وإنما يقرر أن من الناس من ولد شريرًا ومنهم من ولد خيرًا وهذا في أصل خلقته التي لم تزدد بالمعطيات الخارجية إلا وضوحًا وجلاءً يقول «شبنهاور» [٥]: (يولد الناس أخيارًا أو أشرارًا كما يولد الحمل وديعًا والنمر مفترسًا وليس لعلم الأخلاق إلا أن يصف سيرة الناس وعاداتهم كما يصف التاريخ الطبيعي حياة الحيوان)[٦].

كما ورد عن بعض السلف في تفسير قوله عليه السلام: (كل مولود يولد

---

(١) مفهوم الفطرة للبيشي ص ٩٤.

(٢) تاريخ الفلسفة الحديثة ليوسف كرم ص ٥٥.

(٣) هو: هربرت سبنسر فيلسوف إنجليزي ينتمي للحسيين كما نادى بالتطور في الاجتماع والأخلاق توفي سنة (١٩٠٣م) انظر: قصة الفلسفة لول ديورانت ص ٤٠٥.

(٤) مفهوم الفطرة للبيشي ص٩١.

(٥) هو: شوبنهور فيلسوف التشاؤم بحث السببية وكان يرى أن للوجود قوة كُلية عمياء تسير دون هدف توفي عام (١٨٦٠). انظر: تاريخ الفلسفة الحديثة ليوسف كرم ص ٢٨٨.

(٦) قضية الخير والشر للجليند ص ٢٤٢.

على الفطرة) تقريرًا يثبت إن كل مولود يولد على طبيعة مقتضية لما قدره الله له في الازل من إيمان أو كفر أو سعادة أو شقاوة وعليه فقد يولد مفطورًا على الإيمان إذا كان مكتوبا عليه هذا أزلًا وقد يولد مفطورًا على الكفر إذا كان مكتوبا عليه ذلك ولا صلة للخلقه التي يولد عليها باقتضاء الإيمان دون الكفر وهذا مروي عن ابن المبارك وقال به أحمد ثم تركه وهو منقول عن إسحاق بن راهويه وإن كان ينفرد عنهم بأن المولود يكون مؤمنًا أو كافرًا منذ ولادته(١).

قال المروزي(٢): (وسمعت إسحاق بن إبراهيم ـ يعني ابن راهويه ـ يذهب إلى هذا المعنى)(٣).

كما ورد عن السدي ما يصلح مستندًا أثريًا لهذا القول حيث ذكر في تفسير قوله تعالى: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِيٓ ءَادَمَ مِن ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ﴾[الأعراف: ١٧٢]، فذكر أنهم انقسموا إلى طائع وكاره إلا أن السدي لم يتكلم عن انقسام الناس عند الولادة وإنما تكلم عن عالم الذر حين أخرج الله ذرية آدم من ظهره ثم أشهدهم على أنفسهم وهو موضوع آخر، وإنما ذكر هنا باعتبار أن حالهم عند الولادة أثر لحالهم في عالم الذر فناسب جعل القولين متلازمين والفارق بين قول بعض السلف وقول الفلاسفة المقسمين للفطرة إلى شريره وخيره هو أن السلف لم يصفوا الفطر الشريره بالشر المطلق وإنما وصفوا شرًا خاصًا وهو الكفر والإنكار بينما أطلق أولئك الشر ليشمل الأخلاق وغيرها فالمكر

(١) التمهيد لابن عبدالبر ١٨/ ٧٩.

(٢) هو: إسحاق بن منصور بن بهرام المروزي ثقة حافظ أشهر مدوني علم الإمام احمد ومن أخص طلابه توفي سنة (٢٥١هـ) انظر: طبقات الحنابلة لابن أبي يعلى: تحقيق الفقي ١/ ١١٣ وتهذيب الكمال للمزي تحقيق: بشار عواد ٢/ ٤٧٤.

(٣) التمهيد لابن عبد البر ١٨/ ٨٤.

والخديعة وحب الاستئثار والعداء المستحكم في النفوس الشريرة هو وصف ثابت فلا يقتصر موقفهم على العقائد الفسادة.

وعليه فأصحاب هذا القول يقررون أن من النفوس ما جبل على الشر إما شرًا خاصًا وهو الكفر والإنكار وإمام مطلق الشر دون تفصيل.

والمتأمل في توصيف هذا الاتجاه بشقيه سواء من جعل الطبيعة البشرية شريرة كلها أو من جعل هذا عند أناس دون أناس يجد أنهم لم يذكروا على كلامهم أي دليل علمي له صلة بالمسألة وإنما فرض اقتراضًا مصحوبًا ببعض التشبيهات كما أن الأدلة التي أقاموها لا ترد على موطن النزاع فقد استدلوا بأن المتوحشين يقترفون أبشع الجرائم دون أن يبكون أو يشعروا بوخز الضمير مما يدل على أن هذا معنى أصيل في نفوسهم(١) كما ذكروا أن الإنسان البدائي في جاهليته كان يقتل الأبناء خشية الفقر أو العار وكل اساليب البدائيين المتوحشين تقضي بهذا المعنى إذ الإنسان البدائي هو أقرب الصور إلى الإنسان في طبيعته الأصلية(٢).

وهم بهذا التقرير ينقلون البحث من دراسة الطفل في مراحله المبكرة إلى دراسة حالة خاصة من البشر تم تأثرها ببيئتها المحيطة ثم يعممون هذا المفهوم على الطبيعة البشرية كلها إذ يمكن لمنازعهم أن يعمد إلى الطبيعة الخيرة عند بعض المجتمعات بحيث يتم اعتماد الصالحين من البشر أصحاب الفضائل السامية ثم ينقل ما يلاحظ في سلوكهم الخير إلى الحكم على الطبيعة البشرية كلها، فهذا المسلك أولى من مسلكهم الاستدلالي الاختزالي.

كما أن تقرير أصالة الشر في النفوس أو في بعضها ممن يستدل بأحوال

---

(١) انظر: مصادر المعرفة للزنيدي ص ٤٨٤.

(٢) انظر: دراسات في فلسفة الأخلاق لنصّار ١٩١ ـ ١٩٢.

الإنسان المتوحش ينطوي على فرضية غير محررة علميًا وهي أن هذا المتوحش البدائي هو الإنسان المطابق للمولود في أول حياته وهي دعوى لا برهان عليها إلا مجرد التحكم.

ومما يدل على بطلان هذا التوصيف أن أعتى المجرمين المتوحشين لا يستلذ بالظلم والأذى والعذاب بل ينفر منه غاية النفرة ولو كان مطبوعًا على الشر لكان في نفسه انجذاب إليه وإذا لم يتم هذا كان في ذلك دليل على أن في طبعه حب الحق وطلب العدل.

وإذا كانت الملاحظات المختزلة هي مستند الماديين للقول بأصالة الشر فإن السلف انطلقوا من أدلة أخرى وهي ما فهموه من بعض النصوص.

فقد استدلوا بقوله تعالى: ﴿كَمَا بَدَأَكُمْ تَعُودُونَ ﴿٢٩﴾ فَرِيقًا هَدَىٰ وَفَرِيقًا حَقَّ عَلَيْهِمُ الضَّلَالَةُ﴾ [الأعراف: ٢٩ ـ ٣٠]

فجعلوا فطرته هي ما طبعوا عليه في الأزل وأنهم صائرون إلى هذا إلا أن هذا ليس هو التفسير الصحيح للآية كما أن في نفس الآية ما يبطله أما التفسير الصحيح لها فهو الاستدلال بالخلق الأول على البعث بعد الموت فكما خلقهم أول مرة فإنه يبعثهم ثاني مرة قال الحسن البصري: (كما بدأكم في الدنيا كذلك تعودون يوم القيامة أحياء)[1].

كما أن في الآية ما يدل على بطلان المعنى الأول فإن قوله (تعودون) إشارة أن سيرهم في الحياة وانتهائها على الحال الذي قدر لهم أزلًا لا يتضمن أنهم على نفس هذه الحال عند ولادتهم فليس في الآية أكثر من مراعاة ما يختتم به لهم لا أنهم حال الولادة كذلك.

---

(١) تفسير ابن كثير ٣/ ٤٠٣، والدر المنثور للسيوطي ٣/ ٤٣٨.

واستدلوا بما ورد من أن الله استخرج ذرية آدم من ظهره وإنه قسمهم فريقين: أهل الجنة وأهل النار وإن أحدًا لن يجاوز ذلك.

ومن ذلك حديث عمر بن الخطاب ﷺ وفيه أن النبي ﷺ سئل عن تفسير آية الميثاق فقال: (إن الله تبارك وتعالى خلق آدم ثم مسح ظهره بيمينه فاستخرج منه ذرية فقال: خلقت هؤلاء للجنة وبعمل أهل الجنة يعملون، ثم مسح ظهره فاستخرج منه ذرية فقال: خلقت هؤلاء للنار ويعمل أهل النار يعملون فقال رجل: يا رسول الله ففيم العمل؟

قال: فقال: إن الله إذا خلق العبد للجنة استعمله بعمل أهل الجنة حتى يموت على عمل من أعمال أهل الجنة فيدخله به الجنة، وإذا خلق العبد للنار استعمله بعمل أهل النار حتى يموت على عمل من أعمال أهل النار فيدخله به النار)[١].

وليس في الحديث دلالة على ما ذهب إليه إسحاق قال ابن عبد البر: (ليس في قوله في الحديث: خلقت هؤلاء للجنة وخلقت هؤلاء للنار أكثر من مراعاة ما يختم به لهم لا أنه في حين طفولته ممن يستحق جنة أو نارًا أو يعقل كفرًا أو إيمانًا)[٢].

---

(١) مسند أحمد رقم (٣١١) والترمذي باب: ومن سورة الاعراف برقم (٣٠٧٥) وحسنه، وأبو داوود باب: في القدر برقم (٤٧٠٣)، وفيه إرسال. انظر: التمهيد لابن عبدالبر ٦/ ٣ ـ ٦ لكن الأقرب أنه صحيح لغيره كما جزم شعيب الارنؤوط في أحكامه على المسند وسنن أبي داوود.

(٢) التمهيد لابن عبدالبر ١٨/ ٨٣.

المبحث الثالث:

المبادئ الأولية

تمهيد:

المبادئ الأولية أو الأوليات هي المقدمات الأساسية للاستدلال بحيث يرجع إليها الاستدلال ويبتدئ منها ومن هنا كانت أوليتها.

ومن خصائصها أنها فطرية عقلية، ففطريتها راجعة لرسوخها في النفس وعقليتها راجعة لأنها أساس الاستدلال العقلي؛ وعليه فيمكن بحثها في مباحث الفطرة كما يمكن بحثها في مباحث العقل وسأناقشها في الفطرة ليتمحض البحث العقلي ـ لاحقًا ـ في العقل النظري وهذا لا يرجع لفرق في نفس الأمر وإنما يرجع إلى منهج فني اجتهادي لتبويب هذا البحث.

وإذا كانت هذه المبادئ فطرية بمعنى رسوخها في النفوس فإنها ربما خفيت لا من جهة نفسها وإنما من جهة ما يعرض لبعض الناس من شبهات وشكوك وخفاها لا يقدح في أوليتها ورسوخها إذ إن خفاء الحق عند بعض الناس والجهل به لا يبطله.

وأما علاقتها بالفطرة فمن جهة أنها جزء من الفطرة تلتقي معها في الرسوخ والجانب العلمي إذ هي من جنس العلم؛ كما تمتاز الفطرة عنها من جهة أن الفطرة قدر زائد على مجرد المبادئ الأولية.

وقد عرفها ابن سينا بقوله: (هي قضايا ومقدمات تحدث في الإنسان من

جهة قوته العقلية من غير سبب يوجب التصديق بها إلا ذواتها)[١].

وقال في البصائر النصيرية (هي القضايا التي يصدق بها العقل الصريح لذاتها ولغريزته لا لسبب من الأسباب الخارجية عنه)[٢].

وهذه المبادئ هي:

الأول: مبدأ الهوية أو الذاتية:

وهو اعتبار أن الشيء له حقيقة في نفسه هي ذاته ويرمز له بأن (أ) هي (أ)

وهو الأساس المعرفي لبحث حقائق الأشياء وجواهرها وهو حكم تحليلي خالص لأن المحمول فيه هو عين الموضوع.

الثاني: مبدأ عدم التناقض ويسمى بالوسط الممنوع وحاصله أن الشيء الواحد لا يمكن أن يكون أو لا يكون في آن واحد فالشيء لا يمكن أن يكون (أ) أو لا يكون (أ) في آن واحد وعليه فلا يمكن الجمع بين النقيضين.

الثالث: مبدأ الثالث المرفوع وحاصله أن الشيء الواحد إما أن يكون أو لا يكون ويرمز له بأن الشيء أما أن يكون (أ) أو لا (أ) ولا ثالث بينهما وهذا المبدأ والذي قبله يعبر عنها بالقاعدة المنطقية: (النقيضان لا يجتمعان ولا يرتفعان) فلا يجتمعان هي عدم التناقض ولا يرتفعان هي الثالث المرفوع وكلاهما ممتنع عقلًا.

الرابع: مبدأ السببية:

وهي ضرورة أن يكون لكل حادث سبب يتوقف عليه إذ لا يمكن أن يكون وجود الحادث ذاتيًا وإلا لزم أن لا يسبق وجوده عدم.

---

(١) النجاة لابن سينا ص ٦٤.

(٢) البصائر النصيرية للساوي ص ٢٢٠.

وهذه المبادئ المعروفة بقوانين الفكر الأساسية هي مبادئ أولية لها خصائصها كما سيأتي وكما أمكن تفصيلها فيمكن إرجاع بعضها إلى بعض ولهذا درج بعضهم على اعتبارها مبدئين اثنين.

يقول «ليبنتز»[١]: (إن عمليات تعقلنا تقوم على مبدأين كبيرين: مبدأ التناقض الذي بالاستناد إليه نحكم بالخطأ على ما احتوى تناقضًا، وبالصحة على ما هو مضاد أو مناقض للخطأ.

ومبدأ العلة الكافية الذي بالاستناد إليه نعتبر أن أي أمر واقع لا يمكن أن يوجد أو يتحقق بالفعل وأية قضية لا يمكن أن تكون صحيحة إلا إذا كانت هناك علة كافية أوجبت وجودها على هذا الشكل دون سواه، مع أنه في أكثر الأحيان لا يمكننا مطلقًا أن نعرف هذه العلل)[٢].

وقد جرى ليبنتز على طريقة الأكثرين في إرجاع الهوية والثالث المرفوع إلى التناقض مع أن في هذا خلافا مفاده: هل الأسبق هو التناقض أم الهوية فإن كان الأسبق هو التناقض فالهوية متضمنة فيه وإن كان الأسبق هو الهوية كان عدم التناقض فرع عنه بالضرورة[٣].

وإذا وقع الخلاف في الهوية وعدم التناقض من جهة أيهما الأسبق إلا أنه لم يقع خلاف في أنهما شيء والسببية شيء آخر.

ومن خصائص هذه المبادئ أنها ضرورية فلا يقبل الشك في صدقها بل

(١) هو: جوتغريد ليبنتز فيلسوف وقانوني ينتمي للمدرسة العقلية له ردود على الحسيين توفي سنة (١٧١٦م). انظر: تاريخ الفلسفة الحديث ليوسف كرم ص ١٢٣.

(٢) المونادولوجيا لليبنتز ترجمة: البير نصري نادر ص١٢.

(٣) أشار يوسف كرم الى هذا الخلاف، انظر: العقل والوجود ص ١١١.

يستحيل تصور نقيضها؛ كما أنها كلية فهي منطبقة على كل شيء وفي كل زمان ومكان مما يعني أن لها طبيعة صورية لا تتأثر بالمحتويات والمضامين، فالحركة لا تجتمع مع السكون سواء كان المتحرك أو الساكن جرمًا سماويًا كبيرًا أو جرمًا مجهريًا ذريًا أو مما يشاهده الإنسان العادي في حياته وكما أنها ضرورية كلية فهي قبلية أي أن العلم بها متحقق قبل الإدراك الحسي فالعلم بها سابق للتجربة والعمليات المخبرية مما يعني امتناع الاستدلال عليها تجريبيًا إذ هي أساس الاستدلال ومستنده.

وإذا كانت أساس الاستدلال وأصله فكل استدلال نظري إنما يتكئ عليها في حجيته وصدقه إذ إن المعرفة النظرية لا يمكن أن تستند إلى معرفة نظرية إلى غير بداية بل لابد أن ينتهي الاستدلال إلى هذه المبادئ المعروفة بنفسها دفعًا لثلاثة محاذير:

الأول: التسلسل الممتنع:

فالدليل النظري لا يمكن أن يستند إلى دليل نظري إلى غير بداية لأن خاصة المعرفة النظرية الاحتياج إلى دليل فإن كان نظريًا احتاج هو الآخر إلى دليل نظري وهكذا إلى غير بداية وهو التسلسل الممتنع.

الثاني: الدور الممتنع:

لو افترضنا إمكان الاستدلال على الأوليات فيعني أن المبدأ الضروري متوقف على دليل نظري والنظري متوقف على المبدأ الضروري وهذا هو الدور الممنوع.

الثالث: التناقض:

فإن فرض الدليل ضروريًا معروفًا بنفسه ثم فرض إمكان الاستدلال عليه

يقتضي وصفه بالاحتياج إلى الدليل وعدم الاحتياج إلى الدليل وهذا الوصف ينطوي على تناقض منطقي ممنوع.

يقول ابن حزم: (ما كان مدركًا بأول العقل أو الحواس فليس عليه استدلال أصلًا بل من قبل هذه الجهات يبتدئ كل أحد بالاستدلال وبالرد إلى ذلك فيصح استدلاله أو يبطل)[١].

ولا يدخل في الاستدلال المنفي إبطال الشبهات القادحة في هذه المبادئ إذ درج العلماء على إبطال الشبهات والتلبيسات القادحة في هذه المبادئ، وإنما يعني أنها بينة بنفسها راسخة في النفس رسوخًا ذاتيًا.

وفي تقرير لزوم ابتداء الاستدلال من مقدمات ضرورية يقول ابن تيمية:

(البرهان الذي ينال بالنظر فيه العلم لابد أن ينتهي إلى مقدمات ضرورية فطرية فإن كل علم ليس بضروري لابد أن ينتهي إلى علم ضروري إذ المقدمات النظرية لو أثبتت بمقدمات نظرية دائمًا لزم الدور القبلي أو التسلسل في المؤثرات في محل له ابتداء وكلاهما باطل بالضرورة واتفاق العقلاء...

فلا بد من علوم بديهية أولية يبتدؤها الله في قلبه، وغاية البرهان أن ينتهي إليها)[٢].

وإذا تقرر أنها أساس كل استدلال فهل يعني تحققها بالفعل في النفس؟ بحيث يقال إن التأمل العقلي كافٍ فيها دون أن يكون للخبرة الحسية دور في ذلك وهذا محل إشكال!

وإذا فرض أنها ليست حاصلة للإنسان بالفعل مع فرض أنها راسخة في

---

(١) الفصل في الملل لابن حزم ٥/ ١٠٩.

(٢) درء التعارض لابن تيمية ٣/ ٣٠٩.

النفس وأنها مبادئ العقل وميزانه أوهم هذا التوصيف تناقضًا مؤداه أنها غير موجودة وموجودة في آن معًا.

وهذا كما يقول الرازي: (سؤال قوي مشكل)[١].

وحل هذا المشكل ببيان أنها موجودة باعتبار وغير موجودة باعتبار مما يقضي أن النفي والإثبات لم يقعا على محل واحد وبهذا يندفع التناقض المتوهم وبيان ذلك أنها موجودة بالقوة وغير موجودة بالفعل[٢].

ومع إجماع العقلاء[٣] على أنها أساس الاستدلال ومقدماته إلا أن الحسيين قد خالفوا في إثباتها بسبب أن القول بفطريتها يعني أنها قبلية وقبليتها تعني أن العلم بها سابق للخبرة الحسية وفي هذا مناقضة لما قرره من حصر المعرفة في مجرد الحس مما يعني نفي أي مصدر للمعرفة يتحصل بغير الخبرة الحسية[٤].

ومما يبطل قولهم: أن الأدلة التي ساقوها لحصر المعرفة في مجرد الحس[٥] أدلة ليست حسية على مذهبهم فادعاء أن علم الناس جميعًا بها إنما تم بطريق الحس حكم تعميمي كلي وهو من خصائص العقل إذ لا يمكن أن يدعي أحد من أنهم تصفحوا جميع الناس ليصدروا هذا الحكم.

كما يبطل قولهم ـ أيضًا ـ بوجود ظواهر لا يمكن المعرفة بها على أساس حسي كظاهرة الرؤى والأحلام والتخاطر الذي يعني المعرفة بأمر دون الإستناد

(١) مفاتيح الغيب للرازي ٢٠/ ٩١.

(٢) انظر: المعرفة في الإسلام لعبد الله القرني ص ٣١٠.

(٣) انظر: الدرء لابن تيمية ٦/ ١٠٦، والمعرفة في الإسلام للقرني ص ٣١٤.

(٤) انظر: نظرية المعرفة لزكي نجيب محمود ص (٥٢).

(٥) انظر: المنطق الحديث ومناهج البحث لمحمود قاسم ص ٥٧.

إلى وسط حسي كالفراسة والإلهام وما هو من جنس هذه المعارف ولهذا توصل "برتراند راسل"[١] إلى: (الجزم بأن هناك طرقًا للاستنباط أقرب إلى الحق والعلم ويجب قبولها رغم أنه لا يمكن إثباتها بالتجربة)[٢].

ولهذا قال أحد علماء الفلك والرياضيات بعد أن أدرك ضعف التفسير المادي للكون تبعًا لتقدم المعرفة (الكون لا يقبل التفسير المادي في ضوء علم الطبيعة الجديدة ـ وسببه ـ في نظري ـ أن التفسير المادي قد أصبح الآن فكرة ذهنية)[٣].

وإذا كان الحسيون مبطلين في دعواهم انحصار المعرفة في الحس فهذا يعني صحة المبادئ الفطرية وسلامتها إلا أن هذا الجواب الإجمالي لرد شبهات الحسين لا يتحقق إلا بجواب يتم تفصيله في كل مبدأ بمفرده.

المطلب الأول: مبدأ الهوية:

المعرفة الفطرية بأن الشيء هو هو كما يقال: (الماء هو الماء) هي معرفة لا تستند إلى استدلال نظري إذ هي معروفة بنفسها بحيث إن رؤية الإنسان للشيء تمنحه تصورًا معينًا يجعله يعرفه حين معاودة الإدراك مرة أخرى دون إن يكون في نفسه حاجة للاستدلال النظري على ما يجده في نفسه وهذا يعني أن للشيء صفة هي ذاته والعلم بها ضروري لا يفتقر إلى نظر وتأمل وهذا يجر لذكر المواقف حيال تصور الأشياء.

---

(١) هو: برتراند رسل فيلسوف ومنطقي ورياضي إنجليزي نضج على يده التحليل العقلي توفي عام (١٩٧٠م) انظر: تاريخ الفلسفة الحديثة ليوسف كرم ص ٤٣١.

(٢) مصادر المعرفة للزنيدي ص ٥٢٤ ـ ٥٢٥.

(٣) مصادر المعرفة للزنيدي، ص ٥٢٤.

أولًا: موقف أرسطو (التحديد)

ولقد اعتمد أرسطو هذا القانون باعتباره أحد أسس المنطق الصوري إلا أنه فسره وفق كيفية خاصة جعلت الطعن فيها موهما لفساد المبدأ في نفسه مع أن الطعن في المقولة التفسيرية عند أرسطو لا يستلزم الطعن في القانون نفسه مما يعني إمكان الرد على تصور أرسطو للقانون مع إبقاء القانون سليمًا في نفسه وهذا ما لم يتفطن له بعض الفيزيائيين المعاصرين حين ظنوا أنهم بقدحهم في التصور الأرسطي للقانون قدحوا فيه من أساسه وهذا ما سأحاول إثباته إن شاء الله.

اعتمد أرسطو على هذا القانون حين أراد الكشف عن خصائص الأشياء الذاتية ليتم تعريفها تعريفًا ثابتًا وحين يتم تعريفها تعريفًا ثابتًا يتم تصورها تصورًا مطلقًا لا يتأثر بالمتغيرات الزمانية والمكانية.

فالهوية بالتفسير الأرسطي قائمة على إثبات الكليات الذاتية دون العرضية حيث يشترط أرسطو ـ كما هو معروف في كتب المنطق ـ أن يكون تصورنا للمفرد المراد حده تصورًا لمقوماته الذاتية التي لها طابع الثبات المطلق مستبعدًا في ذات الوقت الخصائص العرضية وهذا بهدف الوصول للحد الحقيقي.

يقول أرسطو في تعريف الحد: (قول وجيز منبئ عن ذات الشيء وماهيته)[١].

وقال أيضًا: (الحد هو قول منبئ عن ذات الشيء)[٢].

---

(١) البرهان لأرسطو ـ تلخيص منطق أرسطو ـ لابن رشد ٥/ ٤٦٣.

(٢) المرجع السابق ٥/ ٤٦٥.

ولهذا حرص أرسطو والمناطقة من بعده على بيان ماهية الشيء وجوهره وهو لا يكترث بالأفراد الجزئية والصفات المتغيرة ليتحصل من هذا الاعتماد على الصفات الذاتية ذات الطابع الثابت.

وقد حملهم استبعاد المتغيّرات على رفض الزيادة والنقصان في مقومات الأشياء يقول ابن سينا (ذات كل شيء واحدة فيجب أن يكون ذات الشيء لا تزاد ولا تنقص...)[١].

وبناء على هذه الاشتراطات جاء تصور المنطق الأرسطي لقانون الهوية وفق التفسير السكوني المطلق، وبطلان هذا التصور يظهر من جهات:

الأولى: أن تفريقهم بين الذاتي والعرضي تفريق لا يقف على أساس موضوعي إنما هو تفريق صناعي اصطلاحي مما يعني أن حقائق الأشياء تابعة لتصوراتنا يقول ابن تيمية: (وهذا كلام صحيح ـ يعني كلام الغزالي في اشتباه الذاتي بالعرضي ـ بل ليس بينهما في الحقيقة فرق إلا بمجرد الاصطلاح المنطقي ففرقوا بين المتماثلين وسووا بين المختلفين...

وهذا وضع مخالف لصريح العقل وهو أصل صناعة الحدود الحقيقية عندهم فتكون صناعة باطلة إذ الفرق بين الحقائق لا يكون بمجرد أمر وضعي بل بما هي عليه في نفسها)[٢].

الثانية: إننا نشاهد الأشياء من حولنا ونعرفها ويتحصل من إدراكها تصورها بشكل مباشر فطري دون الحاجة إلى عزل صفاتها إلى ذاتية وعرضية لأن طلبنا لخصائصها راجع لحاجاتنا ومقاصدنا مما يعني أننا بحاجة لإدراك صفة في

---

(١) المدخل إلى المنطق ـ ضمن كتاب الشفا ـ لابن سينا ١/ ٨٠.

(٢) الرد على المنطقيين ص٦٦.

حال وعدم إدراكها في حال وحصر خصائص الأشياء في ذاتياتها يعني استبعاد مقاصدنا العلمية والإجرائية.

وعليه فإن هوية الشيء لا تقف على مجرد مقوماته الذاتية التي لا تتغير ولا تتبدل وإنما تتوقف على الخصائص الكافية لمعرفته سواء كانت أصلية أو عارضة وسواء كانت راجعة إليه في نفسه أو راجعه إليه في علاقته مع الأشياء الأخرى وفي مقابل هذا التفسير الاستاتيكي لمبدأ الهوية جاءت الدراسات الفيزيائية المعاصرة لتقف على الطرف النقيض من تفسير أرسطو والمناطقة الصوريين وتبني آراء جديدة وفق هذه النتائج.

ثانيًا: موقف هايزنبرغ (عدم التحديد)

فقد تمكن العالم الألماني «هايزنبرغ»[1] (Werner Heisenberg) من الكشف عن طبيعة العالم الصغير وهو عالم الذرات حيث إن طبيعة هذه الظواهر جعلت آلات القياس مهما كانت دقتها تغير من قيم المنظومات الكوانتية المراد فحصها.

حيث استطاع هيزنبرغ من أن يتنبأ باستحالة قياس سرعة الجسيم وموقعه في وقت واحد إذ إن هناك قدرًا من الخطأ المحتمل في كلا التحديدين فكلما ازددنا قربًا من الدقة في تحديد أحدهما ازددنا بعدًا عن الدقة في تحديد الآخر وهذا ما عرف بمبدأ (عدم التحديد).

يقول هيزنبيرغ: (من المستحيل أن نعرف بدقة تامة في وقت واحد كلا

---

(١) هو: فرنر هيزنبرغ عالم فيزياء اشتغل على دراسة العالم الذري الدقيق عرف بمبدأ عدم التحديد توفي عام (١٩٧٦م).انظر: الطبيعة النووية، مقدمة المترجم ص ٤.

العاملين الهامين ـ المكان والسرعة ـ اللذين يعينان حركة احد الجسيمات الصغيرة جدا فمن المستحيل تعيين كل من مكان الجسم واتجاهه وسرعته معا تعيينا دقيقا ولو حددنا مكانه بالضبط عند أية لحظة بتجربة ما، فان حركته سوف تضطرب بهذه التجربة ذاتها الى درجة لا يمكننا أن نجد الجسيم مطلقا والعكس اذا امكننا قياس السرعة قياسا مضبوطا فان صورة الجسيم تنطمس كليةً)[١].

وقد لخص أحد الباحثين التجربة العلمية التي حملت هيزنبارغ للقول بعدم التحديد حيث قال: (وحتى يتضح مبدأ هايزنبرج دعنا نفترض التجربة الخيالية التالية: لنفترض أننا نريد أن نحدد موقع وسرعة إلكترون بدقة بالغة. وحتى تستطيع تحديد موقع الإلكترون بدقة لنتصور أنه يمكننا ذلك من خلال ميكرسكوب له قدرة فائقة في التكبير بحيث يمكننا هذا الميكرسكوب من إرسال فوتون ضوئي واحد يصطدم بالالكترون وينعكس عنه ليمر بعد ذلك بالميكرسكوب ثم إلى عين المشاهد ولنفترض إننا بهذه الطريقة تمكنا من أن نحدد موقعه بدقة ولكننا حينئذٍ لن نتمكن من تحديد سرعته لان الفوتون الضوئي سينقل جزءًا من طاقته وكمية حركته إلى الإلكترون مما سيشل قدرتنا على تحديد سرعته بدقة)[٢].

فإذا كانت فيزياء العوالم الكبيرة في إمكانها رصد الظواهر بدقة فإن وسائل القياس في عالم الذرة تقف عائقًا دون معرفتنا بشكل ثابت ويقيني بحقائق الأشياء ولهذا فمبدأ عدم التحديد مبدأ يقف على النقيض من مبدأ الهوية بالمفهوم الأرسطي.

---

(١) الطبيعة النووية، لهايزنبيرغ، ترجمة: سعيد رمضان هدارة مراجعة محمود مختار، ص٣٩.

(٢) العالم بين العلم والفلسفة لجاسم حسن علوي ص ١٢٢.

وقد نَـقل الفلاسفة هذا المبدأ من مشكل تجريبي إلى مشكل فلسفي ملغين به مبدأ الهوية ليتحول إلى أحد إشكاليات نظرية المعرفة.

يقول برتراندراسل: (إن عرفت أين أنت لم تستطع أن تعرف سرعة تحركك وإن عرفت سرعة تحركك لم تستطع أن تعرف أين أنت)[١].

وقد أدى هذا المشكل إلى نتيجتين:

الأولى: استحالة المعرفة بحقائق الأشياء.

الثانية: إن الأشياء في نفسها ليست ثابتة.

والنتيجة الثانية مرتبطة بإثبات العالم الموضوعي وسيتم الكلام عنها عند الكلام عن الحس إن شاء الله لارتباطها بالما صدق.

أما الأولى فهي المرتبطة بتصوراتنا وهي الألصق بقانون الهوية من جهة أنه مبدأ فطري في النفس مما يعني ارتباطه بالمفهوم.

وكما غلط أرسطو في الاقتصار على الخصائص الذاتية ليتحصل منها تصورًا ثابتًا في أذهاننا غلط ايزنبرغ في إلغاء التصور المعرفي للأشياء بناء على استحالة رصد الظواهر الذرية وقد انقسم الفيزيائيون إلى قسمين[٢] حيال هذه النتيجة ولا يزال الجدل بينهما إلى يومنا هذا، قسم ينفي الوجود الواقعي للظواهر الذرية خارج حدود مشاهداتنا التجريبية فإذا استحال رصد الظواهر الدقيقة فهذا يعني عدم العلم بها وعدم تصورها مما يعني أن العلم لا يهدف لمعرفة الطبيعة والأشياء وإنما يهدف إلى بيان ماذا يمكن أن نقول عن الطبيعة.

---

(١) النظرة العلمية لبرتراندراسل ص ٨٢ ـ ٩٥.

(٢) أنظر: فلسفة العلم المعاصر ومفهوم الاحتمال لحسين علي، ص ٣٢٣.

وقد حملهم هذا إلى اعتقاد أن الحل يكمن في إعادة النظر في أفكارنا الفطرية التي نظن أنها تعمل بشكل صحيح في العالم الكبير إذ إن هذه المفاهيم الفطرية تفقد قيمتها المعرفية الموضوعية[1].

والقسم الآخر أقر بالمعارف الفطرية واعتبر أن للعالم الخارجي واقعية مستقلة عن المشاهد فالكون له وجوده الحقيقي بكل قوانينه ولا تأثير لوجودنا على واقعية هذا العالم وأما خفاء العوالم الدقيقة بحيث يبدو عالم الذرة وكأنه قائم على العشوائية واللا سببية فيرجع لقصور أدواتنا ومعارفنا عن الإحاطة به بشكل تام.

وبناء على هذين الموقفين يظهر أن الموقف الثاني منسجم مع إثبات مبدأ الهوية وبناء التصور الإدراكي للأشياء وفقًا له بحيث إن خفاء العالم الذري لا يقتضي نفي قوانينه.

وأما الموقف الأول الذي يقرر أن العالم الصغير ما هو إلا عالم افتراضي أملته نفوسنا وإلا فليس في نفس الأمر شيء فهو المفهوم الذي يتعارض مع مبدأ الهوية في صورته الصلبة بل يقف على النقيض من موقف أرسطو بحيث حملهم هذا على إبطال مبدأ الهوية تبعًا لسيولة الأشياء وعدم ثبات خصائصها مما يستحيل معه المعرفة بها إلا أن هذه النتيجة لا يمكن التسليم بها إلا إذا تم التسليم بالمعطى التجريبي الذي استندت إليه وعند التأمل في المعطى التجريبي يظهر أنه لا يستلزم النتيجة المعرفية التي تقضي ببطلان الهوية وذلك من جهات:

الأولى: أن التباس عالم الذرة وعدم تحديد أشياءه راجع لتأثير وسائل

---

(١) انظر: العالم بين العلم والفلسفة لجاسم العلوي ص ١٢٨ ـ ١٢٩.

القياس وأدواته بحيث إن محاولة قياس سرعة الإلكترون تتأثر بالفوتون المضيء الذي يصطدم به فالإلكترون هو الموضوع المراد قياس سرعته والوسيلة هي الفوتون بحيث ان الوسيلة تؤثر في المادة المدروسة مما يتعسر معه الحكم الدقيق عليها وذلك بسبب أن هناك تفاعلًا لا يمكن تجنبه بين أدوات القياس والمنظومة الذرية المراد رصدها[١].

وهذا التفاعل راجع للطافة هذا العالم بحيث إن وسائل القياس تغير من طبيعته ومن سلوكه وهذا بخلاف العالم الطبيعي الكبير فإذا كان الفوتون سينقل جزء من طاقته إلى الإلكترون بحيث يغير من طبيعته وسرعته فإن إرسال الذبذبات إلى جرم سماوي ضخم لا يؤثر فيه بشيء.

وذلك لأن (ما يجعل الحجر يختلف عن الإلكترون ليس في واقعية كل منهما بل في أن الحجر لا تتأثر جميع الخصائص الثابتة والمتغيرة التي يتمتع بها بأدوات القياس الخارجية بينما الخصائص المتغيرة للإلكترون تعتمد على الطريقة التي نقيسها[٢] بها)[٣].

ومن هنا فإن القطع باستحالة الكشف عن هوية الأشياء لا يرجع لعدم وجود خصائص يمكن اعتمادها للتمييز وإنما يرجع في قسم منه ـ على الأقل ـ إلى أن وسائل القياس تقف دون الكشف التام عن حقائق الأشياء مما يعني عدم التلازم بين المقدمة والنتيجة.

الثانية:

أنه على فرض التسليم بسيولة العالم الدقيق وعدم ثبات خصائصه فإن

---

(١) العالم بين العلم والفلسفة ص ١٤٢.

(٢) كذا في الأصل! والصواب: نقيسه.

(٣) العالم بين العلم والفلسفة ص ١٤٢.

هذا المعنى لا يتحقق في العالم الكبير فحين تتعسر المعرفة بهوية الإلكترون فإن هوية أشياء العالم الطبيعي لا تتأثر إذ إن كثيرًا من الأشياء لها خصائص ثابتة فإن خاصة الإحراق التي في النار وخاصة الإرواء التي في الماء وخاصة الصلابة التي في الحجر وخاصة البرودة التي في الثلج لا يمكن نفيها بناء على تغيرها في حال البحث المكرسكوبي.

الثالثة:

عدم وجود حد فاصل بين العالم الكبير والذري، يقول أحد علماء الفيزياء الذين ردوا على موقف الفيزيائيين الآخرين: (إن من العجيب من بور بحسب ما أراه أنك لن تجد نقاشًا حول الحد الذي يفصل بين الآلة الكلاسيكية والمنظومة الكوانتية، يعني في أي مكان يقع هذا الحد الذي يفصل بين العالم الكلاسيكي الذي تنطبق عليه المفاهيم التقليدية وبين العالم الكوانتي الذي لا تنطبق عليه تلك المفاهيم التقليدية)[١].

والتحقيق إن الصواب يقف بين هذين الموقفين المتطرفين؛ فإن أرسطو حين فسر الهوية بالخصائص الثابتة ذات الطبيعة المطلقة أهمل تلك الخصائص العارضة التي تتأثر بعلائق الأشياء وتسهم في تصورها والمعرفة بها فاعتمد المطلق وأهمل النسبي بينما تطرف الفيزيائيون المعاصرون في اعتماد الشق الثاني مقررين أن خصائص الأشياء لا يمكن الكشف عنها لأنها في حالة من السيولة والتحول مختزلين البحث في العالم الدقيق معممين نظرياته على كل الأشياء فاعتمدوا النسبي وأهملوا المطلق.

بينما تقف الحقيقة على مجموع اعتماد المطلق والنسبي معًا بحيث يعتمد

(١) العالم بين العلم والفلسفة لجاسم العليوي ص ١٤٤.

المطلق في الحال المقتضية له ويعتمد النسبي في الحال المناسبة له ويعتمد المطلق والنسبي في آن معًا حين تتطلب الهوية الكشف عن ذلك جميعه وهذا الموقف هو الذي اتكأ عليه الحد الاسمي حين أقام تصور الأشياء على خصائص الأشياء في نفسها أو في علاقتها الزمانية والمكانية مع مراعاة الموقف بكل سياقاته واشتراطاته[١].

المطلب الثاني: مبدأ السببية:

كشأن سائر المفهومات تأثرت السببية عند تعريفها بالخلفية العقدية والثقافية لواضعي التعريف فالسببية عند الأشاعرة تتكئ على موقفهم العقدي من إثبات الحكمة وإنكارهم لطبائع الأشياء كما أن السببية عند الفلاسفة المشائين متأثرة بتصورهم عن نظام الكون المحكم الذي لا يمكن خرقه وهي عند الحسيين تبع لموقفهم من المبادئ الفطرية واختزالهم المعرفة في مجرد الحس.

وإضافة لهذا فقد تأثرت باهتمامات الباحثين وتخصصاتهم وكل هذا يفسر الكم الهائل للدراسات النظرية عن هذه المقولة وهي دراسات تستعصي على الحصر إذ إن فكرة العلية تدخل في كل العلوم حتى رأى بعض الباحثين إن مشكلة السببية لوحدها يمكن أن تلخص تاريخ الفكر البشري كله[٢].

إلا أن هذا البعد المذهبي من جهة والذاتي التخصصي من جهة أخرى لا يعني الارتياب التام والشك المطلق وإنما يعني استصحاب الإطار المرجعي

(١) سبق الكشف عن المذهب الاسمي باعتباره المسلك الذي سلم من الإيرادات التي توزعت في المذاهب الأخرى ص ٥٢.

(٢) أنظر: الوجود بين السببية والنظام لإلياس بلكا ص ١٤.

لأي تعريف حتى يتم تنقية المفهوم من المكونات المذهبية ليتمحض المفهوم في بنيته من حيث هو في نفسه بعيدًا عن بواعث المعرفين وتوظيفاتهم المعرفية، فالموضوعية ليست إلا أن أترك المنهج السليم يقودني إلى النتيجة دون أن تتدخل قناعتي في توجيهه على أحسن تقدير أو أن احذر من قناعاتي على أقل تقدير وإذا كان البحث في علاقة السبب بالمسبب فإن هذا يستلزم بيان أمور:

أولًا: مبدأ السببية العام والسببية الخاص(١):

إن علاقة السببية هي ارتباط بين السبب والمسبب وله صورتان:

علاقة (المسبب بالسبب) وهو السببية العام بحيث إن أي حادث لابد أن يكون له سبب أنتجه بغض النظر عن تحديد عين هذا السبب إذ إدراك أن له سببا ما أمر ضروري عقلي وأما محاولة الكشف عن عين السبب فهو قدر زائد على مجرد الضرورة الفطرية وهي زيادة يتوقف العلم بها على خصائص المسبب وظروفه وهي علاقة (السبب بالمسبب) وهو السببية الخاص. والمبدأ العام مبدأ عقلي فطري ضروري لا يتوقف العلم به على أي أمر غير نفسه بخلاف السبب الخاص إذ العلم به موقوف على خصائص الأشياء وظروفها فإن مشاهدة القطن محترقًا (مسبب) تقتضي أن احتراقه إنما تم بسبب ما والعقل يحكم بذلك دفعةً واحدة دون أن يرجع في حكمه إلى أي أمر آخر ولا يتردد العقل في أن هذه الظاهرة إنما هي وليدة سبب ما وهذا يعني أن العلم بها علم قبلي فطري والعلم القبلي من جنس الضرورة الرياضية التي لا تتوقف على ما في الخارج وأما تحديد سبب الاحتراق فهو متوقف على

---

(١) انظر: المنطق الحديث ومناهج البحث لمحمود قاسم ص ٥٧ ـ ٧٧، ١٧٦ ـ ١٩٩ والمعرفة في الإسلام لعبدالله القرني ص ٤٣١ ـ ٥٠٠.

البحث عن عين السبب بالوسائل المناسبة.

ولهذا فإن المريض الذي يجد الصداع في رأسه يدرك بفطرته أن لصداعه سببًا أحدثه أما تحديد عين هذا السبب فالعلم به إنما يقوم به الطبيب الذي لا يتوصل إليه بمجرد الضرورة العقلية وإنما يتحقق منه بعد الفحوصات المخبرية اللازمة مما يعني أن العلم بالسبب الخاص الذي هو عين المرض علم بعدي مكتسب يتوقف إدراكه على الدرس الاختباري المناسب.

والسبب العام مبدأ فطري لا يمكن الاستدلال عليه ولا يمكن الشك فيه إذ إن المبادئ الأولية إنما هي أساس النظر الاستدلالي ولهذا فهي معروفة بنفسها وتسلم بها الفطر الصحيحة دون الحاجة لإثبات كما أن الاستدلال عليها يعني أنها نظرية لا فطرية وهذا ينضوي على تناقض منطقي مؤداه أنها أساس الأدلة ونتائجها في ذات الوقت.

يقول ابن تيمية: (من المعلوم بالضرورة أن الحادث بعد عدمه لابد له من محدث وهذه قضية ضرورية معلومة بالفطرة حتى للصبيان فإن الصبي لو ضربه ضارب وهو غافل لا يبصره لقال: من ضربني؟ فلو قيل له: لم يضربك أحد لم يقبل عقله أن تكون الضربة حدثت من غير محدث بل يعلم أنه لابد للحادث من محدث...)[1].

فهذا المثال الدال على فطرية العلم بالسبب العام يدل في ذات الوقت على أن السبب الخاص مجهول لهذا الصبي مما يعني أنه غير فطري وإنما يتم البحث عنه حتى يعرف عين من ضربه بعد ذلك وفي التفريق بين الطبيعة القبلية للسببية العام والطبيعة البعدية للسببية الخاص يقول كانط:

(١) الفتاوى لابن تيمية ٥/٣٥٨.

(فنحن ـ مثلًا ـ نعرف بشكل قبلي إن لكل ظاهرة سببًا ما ولكننا بدون التجربة لا يمكن أن نعلم السبب المخصوص لظاهرة معينة)[١].

ثانيًا: موقف الغزالي والحسيين من السببية:

كان للغزالي موقف خاص في السببية أثر في الفكر الإنساني كله بحيث إن الحسيين لم يزيدوا في إنكار السببية على ما قرره الغزالي (فقد سبق الغزالي التجريبيين إلى تقرير أن التجربة لا تصل إلى اليقين فقرر إنه لا ترابط إطلاقًا بين ما يسمى سببًا وما يسمى مسببًا واستطاع لأول مرة في التاريخ ـ فيما يبدو لي ـ أن يعلل دعواه تعليلًا مقبولًا)[٢].

والمعنى أن بنية الاستدلال بنية واحدة عند الجميع أما المنطلقات والتوظيفات فمختلفة واختلافها لا يمس بنية الاستدلال واستدلال الغزالي راجع إلى نفي الضرورة عن علاقة السبب بالمسبب حيث يقول: (الاقتران بين ما يعتقد في العادة سببًا وبين ما يعتقد مسببًا ليس ضروريًا عندنا بل كل شيئين ليس هذا ذاك ولا ذاك هذا ولا إثبات أحدهما متضمنًا لإثبات الآخر ولا نفيه متضمنًا لنفي الآخر فليس من ضرورة وجود أحدهما ووجود الآخر ولا من ضروره عدم أحدهما عدم الآخر مثل: الري والشرب، والشبع والأكل، والاحتراق ولقاء النار، والنور وطلوع الشمس، والموت وجز الرقبة والشفاء

---

(١) الوجود بين السببية والنظام لالياس بلكا ص ١١٨.

(٢) تهافت الفلاسفة للغزالي (مقدمة التحقيق) لسليمان دنيا ص ٣٠، واختلف الباحثون في موقف التجريبيين هل هو نتيجة اطلاعهم على كلام الغزالي؟ أم هو توافق علمي محض؟ والتحقيق أنه إطلاع على كلام الغزالي كما حرره جورج طرابيشي في كتابه: نظرية العقل انظر: ص (٢٠٠) والياس بلكا في: الوجود بين السببية والنظام ص: (١٠٤).
وعلى كلا القولين فإن الغزالي سبق إلى تقرير هذا الأمر!

وشرب الدواء وإسهال البطن واستعمال المسهل وهلم جرا إلى كل المشاهدات من المقترنات في الطب والنجوم والصناعات والحرف فإن اقترانها لما سبق من تقدير الله سبحانه يخلقها مع التساوق لا لكونه ضروريًا في نفسه غير قابل للفوت بل في المقدور خلق الشبع دون الأكل وخلق الموت دون جز الرقبة وإدامة الحياة مع جز الرقبة...

وأنكر الفلاسفة إمكانه وادعوا استحالته. والنظر في هذه الأمور الخارجة عن الحصر يطول فلنعين مثالًا واحدًا وهو الاحتراق في القطن مثلًا عند ملاقاة النار فإننا نجوز وقوع الملاقاة بينهما دون الاحتراق ونجوز حدوث انقلاب القطن رمادًا محترقًا دون ملاقاة النار وهم ينكرون جوازه)[١].

ويمثل هذا يقول هيوم حيث قال: (ليس هناك أي تناقض في فكرة أن مجرى الطبيعة يمكن أن يتغير وإن شيئًا ما يشبه في الظاهر بعض الأشياء التي جربناها ـ يمكن أن تترتب عليه آثار مخالفة أو مضادة لما يترتب على تلك الأشياء التي سبق أن جربناها. ألا يمكن أن أتصور ـ بوضوح تام ـ جسمًا يسقط من السحاب يشبه تمامًا الثلج وله مع ذلك رائحة الملح أو يحدث أثر الحرق؟)[٢].

وما قرره الغزالي وهيوم أن أريد به ابطال الضرورة في السببية العام فغير مسلم وإن أريد به الضرورة في السببية الخاص والحتمية ففيه تفصيل على ما سيأتي لكن بعد بيان موقف الغزالي وهيوم من السببية العام.

فأما الغزالي فلا ينكر السببية العام باعتباره مبدأً رياضيًا ضروريًا وإنما

(١) تهافت الفلاسفة للغزالي علق على حواشيه: صلاح الدين الهذري ص١٧٦.
(٢) الوجود بين السببية والنظام لإلياس بلكا ص ١١٣.

انحصر خلافه في الضرورة التجريبية وموقفه هذا يتجلى حين قرر أن المقترنات نوعان: مقترنات في العقل ومقترنات في الوجود والضرورة تثبت للأولى دون الثانية[١].

ويقره على هذا هيوم وسائر التجريبيين في الضرورة الرياضية وإنما ينفردون عنه بنفي قبلتيها إذ إنهم لا يسلمون بالمعارف الأولية كما أنها لا تتكئ في نظرهم على الفطرة وإنما يتم تعلمها من الحس إذ ليس للمعرفة طريق آخر غير الحس.

وأما الضرورة التي يجدها الرجل العادي من نفسه فيتفق هيوم مع الغزالي في إرجاعها إلى اعتقاد نفسي لا يطابق الواقع وبهذا يتم تفسير السببية على أساس سيكولوجي نفسي مسمين هذا الشعور بالعادة إذ يتعود الذهن على مشاهدة التعاقب بين السبب والمسبب فينشأ لديه قناعة مما اعتاد مشاهدته.

وقد حرر بعض الباحثين متعلق العادة عند الغزالي وهل الغزالي يقصد عادة الفاعل الذي أنشأ الطبيعة؟ أم عادة النفس في تلقيها للتعاقب السببي من الأشياء وخرج بما يلي: (يبدو لي أن استعماله لمصطلح العادة استعمال مزدوج فهو تارة يريد به عادة الفاعل وتارة يعني به عادتنا نحن في تصورنا للأشياء)[٢] فهذه النتيجة العلمية عن مقصود الغزالي تقتضي فهم المصطلح في كل مكان بما يناسبه.

وهذا بخلاف هيوم الذي كان حريصًا في إرجاع السببية إلى الاقتران العادي باعتبار أن العادة ما هي إلا ترابط سكيلوجي خالص والعادة عنده هي

---

(١) الاقتصاد في الاعتقاد للغزالي ص ١٣٩، وانظر: الوجود بين السببية والنظام لإلياس بلكا ص ٧٦.

(٢) الوجود بين السببية والنظام لإلياس بلكا ص ٢٠٧.

تهيئ الفكر فقط، يقول هيوم: (أما أن لا يكون لدينا أي فكرة عن الضرورة أو أن الضرورة ليست إلا التهيؤ في الفكر للمعنى من العلل إلى المعلولات ومن المعلولات إلى العلل بمقتضى وحدتها المجربة)[١] ويفسر هذا على أساس تداعي الأفكار في النفس البشرية[٢].

وبعد عرض موقفهم من السببية العام وتفسيرهم لما يجده الإنسان في نفسه يتبين إن جل اشتغالهم كان على إنكار الضرورة العقلية في السببية في الموجودات وهو السببية الخاص فانحصر الدرس ـ معهم ـ في السببية الخاص وقانون الإطراد.

فأما السببية الخاص الذي يعني الكشف عن أسباب الظاهرات الطبيعية بخصوص كل ظاهرة وسببها بحيث إن النار سبب احتراق القطن والماء سبب الري والأكل سبب الشبع وقطع الرأس سبب الموت فإنهم نفوا أن يكون هناك تطابق أو تضمن بين السبب والمسبب ونفي علاقة التطابق والتضمن يقتضي أنه لا تناقض بين نفي السبب مع إثبات المسبب أو نفي المسبب مع إثبات السبب يقول الغزالي:

(بل كل شيئين ليس هذا ذاك ولا ذاك هذا ولا إثبات أحدهما متضمنًا لإثبات الآخر ولا نفيه متضمنًا لنفي الآخر فليس من ضرورة وجود أحدهما وجود الآخر ولا من ضرورة عدم أحدهما عدم الآخر)[٣].

ويقول هيوم في هذا: (ليس هناك أي تناقض في فكرة أن مجرى

---

(١) فلسفة هيوم بين الشك والاعتقاد لمحمود فتحي الشنيطي ص ٩٩.

(٢) انظر لتفصيل موقفه: الوجود بين السببية والنظام لإلياس بلكا ص ١١٠، حيث اعتمد المؤلف على آخر كتبه في الكشف عن موقفه.

(٣) تهافت الفلاسفة للغزالي تعليق الهذري ص ١٧٦.

الطبيعية يمكن أن يتغير وإن شيئًا ما ـ يشبه في الظاهر بعض الأشياء التي جربناها ـ يمكن أن يترتب عليه آثار مخالفة أو مضادة لما يترتب على تلك الأشياء التي سبق أن جربناها.

ألا يمكنني أن أتصور بوضوح تام ـ جسمًا يسقط من السحاب يشبه تمامًا الثلج وله مع ذلك رائحة الملح أو يحدث أثر الحرق؟)[١].

وهذا باطل من وجوه:

أولًا:

لا يمكن حمل كلامهم على السببية العام إذ إن مفهوم الحادث متضمن لمفهوم أن له محدثا دون تعيين وحينها فالحدوث متضمن لفكرة السببية مما يعني أن إثبات الحدوث مع نفي السببية يقتضي تناقضًا منطقيًا إذ إن الحدوث ليس إلا ما له سبب مع تغيير العبارة وحينها فيكون المعنى: ما له سبب (الحدوث) ليس له سبب وهذا تناقض.

وإن أرادوا السببية الخاص ففيه تفصيل إذ إنهم بنوا إنكار الضرورة في التجريبات على مقدمتين:

الأولى: أن مفهوم الحادث لا يتضمن لذاته مفهوم سببه الخاص.

الثانية: إذا لم يتضمن أحدهما الآخر فلا ضرورة بينهما.

والمقدمة الأولى صحية إذ إن مفهوم الحادث المعين لا يتضمن لذاته مفهوم سببه الخاص فلا يتضمن مفهوم القطن المحترق مفهوم النار ولا مفهوم الشبع مفهوم الأكل وهلم جرا.

---

(١) الوجود بين السببية والنظام لالياس بلكا ص ١١٣.

إلا أن تغاير المفهومين لا يعني نفي الضرورة بينهما إذ الضرورة لا تنحصر في علاقة التضمن والتطابق فكما تكون بالتضمن والتطابق فهي واقعة بالالتزام كما في العلاقة السببية.

ثانيًا:

إن التلازم بين السبب والمسبب تلازم مشروط بخصائص الأشياء التي يؤثر بعضها في بعض وهم حين وجدوا أن الذهن يجوز أن يحدث الشبع بغير الأكل ويحدث الاحتراق بغير النار لم يلتفتوا للتفريق بين الإمكان الذهني والإمكان الواقعي فقد يجوز في الذهن ما لا يجوز في الواقع إذ إن الواقع محكوم بخصائص الأشياء التي تميز بينها من جهة وتتفاعل فيما بينها وفق ترتيب خاص من جهة أخرى وهي خصائص الأشياء الذاتية التي يلزم عنها آثار خاصة عند تحقق شروط وانتفاء موانع ففي النار خاصية الإحراق وفي الماء خاصية الإرواء وفي الأكل خاصية الإشباع وفي الحديد خاصية الصلابة وفي الماء خاصية السيولة وهلم جرا وكل خاصية تستلزم أثرًا خاصًا ما لم يمنع من حصول الأثر مانع في القوابل فإن الإحراق مستلزم لاحتراق الخشب إذا كان اللهب قويًا وكان الخشب خالٍ من الموانع التي تمنع أثر الإحراق وهذا في كل الأشياء الطبيعية يقول ابن تيمية: (والأسباب ليست مستقلة بالمسببات بل لابد لها من أسباب أُخر تعاونها ولها ـ مع ذلك ـ أضداد تمانعها والمسبب لا يكون حتى يخلق الله جميع أسبابه ويدفع عنه أضداده المعارضة له، وهو سبحانه يخلق جميع ذلك

بمشيئته وقدرته كما يخلق سائر المخلوقات)[1].

---

(١) الفتاوى لابن تيمية ٨/ ٤٨٧.

ثالثًا:

إن العادة التي فسروا بها اطراد السببية يشتمل على أمرين:

١ ـ أنها مصطلح غامض لم يتم تحديد مدلوله حتى يتحقق من قيمته التفسيرية وهذا ما تفطن له ابن رشد في رده على الغزالي حين بين أنه غامض من جهة معناه ومن جهة متعلقة فمن جهة متعلقة لا يدري هل هو عادة الفاعل أم عادة الذهن وعلى كل احتمال اعتراض يقدح في أهليته العلمية[(١)].

٢ ـ إن قصد به عادة الذهن فهو إقرار بفكرة السببية لأن ربط الذهن بين الأسباب والنتائج بشكل مطرد هو حقيقة الغريزة العقلية التي ينكرونها ولهذا قال ابن رشد (لأن هذه العادة ليست شيئًا أكثر من فعل العقل الذي يقتضيه طبعه وبه صار العقل عقلًا)[(٢)]. وما قاله ابن رشد في رده على الغزالي قاله آخرون في ردهم على ديفد هيوم ولهذا قال رسل في نقد ذلك:

(قانون العادة هو نفسه قانون عِلِّي... وفي الوسع رسم نظرية هيوم رسمًا كرويًا على النحو التالي: «القضية (أ) هي علة (ب) تعني: انطباع (أ) هو علة فكرة (ب) وهذا كتعريف؛ جهد غير موفق)[(٣)].

فالسببية مسلك نقدي صحيح لاختيار المقولات الدينية سواء مبدأ السببية العام الذي هو مبدأ فطري لا يتوقف العلم به على المعطى الحسي أو السببية الخاص المشروط بخصائص الموجودات.

فأما مبدأ السببية فيمكن اعتماده في إثبات وجود الله من جهة دلالة

---

(١) انظر: تهافت التهافت لابن رشد ص ٢٩٢.

(٢) تهافت التهافت لابن رشد ص ٤٨٧.

(٣) تاريخ الفلسفة الغربية لبرتراند راسل ٣/ ٢٦٢، وانظر: المعرفة في الإسلام لعبدالله القرني ص٤٦٦.

المخلوقات على الخالق مع اعتماده في رد الإلحاد مما يعني أنه يؤسس ويهدم في آن واحدة.

وأما السببية الخاص فإن خصائص المخلوقات دليل على صفات موجدها.

المطلب الثالث: التناقض[1]:

وهو منقسم إلى قسمين الوسط الممنوع والثالث المرفوع فالوسط الممنوع يعني أن الشيء لا يجتمع فيه أن يكون أو لا يكون في آن معًا، والثالث المرفوع يعني أن الشيء أما (أ) أو لا (أ) ولا ثالث بينهما وهذا هو المعروف عند أهل المنطق بأن النقيضين لا يجتمعان ولا يرتفعان.

والتناقض مبدأ عقلي فطري لا يقف على التجربة ولا يتحقق بها وهو من جنس الرياضيات التي هي حقائق عقلية صرفة لا يستند العلم بها على ما في الخارج وإن كان ما في الخارج يؤكدها.

والحقيقة أني على كثرة بحثي لم أجد من نقد التناقض كما حصل في نقد مبدأ الهوية ونقد السببية فقد تم نقد مبدأ الهوية وتم إحلال مبدأ عدم التحديد مكانه ـ كما سبق ـ وتم نقد السببية من جهة فطريتها ومن جهة نفي الضرورة العقلية عنها.

وهذا بخلاف التناقض بشقيه حيث إن النقيض ونقيضه لا يجتمعان بحيث لا يقع النفي على عين ما يقع عليه الإثبات ولا يرتفعان بحيث يرتفع النفي والإثبات عن عين واحدة.

---

(١) انظر: كتب المنطق الصوري.

إلا أن خرق[١] هذا التناقض تم في الفكر الكلامي الإسلامي في صورتين:

الأولى: علاقة الصفات بالذات[٢].

حيث تم خرقه في علاقة الصفات بالذات من جهة إن الصفات ليست هي الذات وليست غير الذات فكون الصفات ليست هي عين الذات هو قولنا: الله عالم بعلم وقادر بقدرة.... الخ لكنها أيضًا ليست غير الذات أي ليست مستقلة عنها ولهذا يقال أن الصفات قائمة بالذات لا هي الذات ولا هي غير الذات[٣].

الثانية: فكرة الحال:

وقد اشتهرت عن أبي هاشم الجبائي[٤] من المعتزلة وقال بها آخرون والحال هو وسط بين الوجود والعدم وله ثبوت في الخارج على حد قولهم.

يقول الشهرستاني وهو أحد أفضل من تكلم في الحال[٥]: (قال المثبتون: نحن لم نثبت واسطة بين النفي والإثبات فإن الحال ثابتة عندنا... ولم نقل ـ على الإطلاق ـ أنه شيء ثابت على حياله موجود، فإن الموجود

---

(١) تم التعبير بالخرق لبيان أن التناقض لم يتم نقده نظريًا بحيث تتم البرهنة على بطلانه من خلال دراسته وإنما تم اطراحه وتقرير ما يخالفه مع اعتقاد صحة هذا المخالف والوعي بمضادته للتناقض؛ والخرق تعبير دقيق عبر به الفيلسوف طه عبدالرحمن عند كلامه على من خالف هذا المبدأ فاستعرته منه انظر: في أصول الحوار وتجديد علم الكلام لطه عبدالرحمن ص١٣٢.

(٢) مقولة مشهورة للسجستاني انظر: مناهج البحث عند مفكري الإسلام للنشار ص١٥١.

(٣) انظر كتب العقائد عند المتكلمين كالاقتصاد في الاعتقاد للغزالي ص ٨٤.

(٤) هو عبدالسلام بن محمد بن عبدالوهاب الجبائي المتكلم كان هو وأبوه من كبار المعتزلة توفي عام (٣٢١هـ). انظر: تاريخ بغداد للخطيب، تحقيق عواد ١٢/ ٣٢٧.

(٥) انظر: الغيب والعقل لإلياس بلكا ص ١٩٧.

المحدث أما جوهر وأما عرض وهو ليس أحدهما بل هو صفة معقولة لهما)[١].

ثم قال: (الضابط أن كل موجود له خاصية يتميز بها عن غيره فإنما يتميز بخاصية هي حال وما تتماثل المتماثلات به وتختلف المختلفات فيه فهو حال وهي التي تسمى صفات الأجناس والأنواع... والأحوال- عند المثبتين ليست موجودة ولا معدومة ولا هي أشياء ولا توصف بصفة ما وعند ابن الجبائي ليست هي معلومة على حيالها وإنما تعلم مع الذات)[٢].

والحقيقة أن هذا غير مسلم فأما مشكلة علاقة الصفات بالذات فيمكن حلها دون خرق القانون وهذا ما قرره كثير من مفكري السلفية وأهل العلم فيها حيث اثبتوا أن النفي ونفي النفي لم يقع باعتبار واحد حتى يقال أن الواقع بخلاف هذا المبدأ فيبطل وإنما وقع النفي ونفي النفي على شيء واحد باعتبارين فالصفات ليست هي الذات بمعنى أنه يفهم من الصفات معنى غير ما يفهم من معنى الذات فالغيرية هنا غيرية فهم وإدراك وهي متعلقة بنظر المكلف المجتهد مما يعني أنها راجعة إلى الأساس الذاتي وأما أن الصفات ليست غير الذات فيعني أن الصفات ليست مستقلة عن الذات دفعًا لتعدد القدماء فالغيرية هنا غيرية متعلقة بالأمر في نفسه مما يعني أنها راجعة إلى أساس موضوعي فالنفي إنما وقع باعتبار ذاتي ووقع مرة أخرى باعتبار موضوعي وحينها لم يتحقق الثالث المرفوع بصورة حقيقية.

وفي هذا يقول ابن أبي العز الحنفي: (وقد يقول بعضهم: الصفة لا عين

---

(١) نهاية الإقدام في علم الكلام للشهرستاني ص١٣٦.

(٢) نهاية الإقدام في علم الكلام للشهرستاني ص١٣٣.

الموصوف ولا غيره وهذا له معنى صحيح، وهو: أن الصفة ليست عين ذات الموصوف التي يفرضها الذهن مجردةً بل هي غيرها وليست غير الموصوف بل الموصوف بصفاته شيء واحد غير متعدد، والتحقيق أن يفرق بين قول القائل: الصفات غير الذات، وبين قوله: صفات الله غير الله، فإن الثاني باطل لأن مسمى الله يدخل فيه صفاته بخلاف مسمى الذات، فإنه لا يدخل فيه الصفات؛ لأن المراد أن الصفات زائدة على ما أثبته المثبتون من الذات، والله تعالى هو الذات الموصوفة بصفاته اللازمة)[١].

وأما الحال فكما حاول الشهرستاني ـ جاهدًا ـ أن يقربه إلا أنه لم يقدم معنىً معقولًا منسجمًا وهو إما باطل وإما في غاية الخفاء وعلى فرض صحته فإنه لا يقضي على القانون الفطري الذي سلمت به الفطر والعقول إذ إن رد الحقائق العلمية الراسخة بالشذوذات ليس من روح العلم في شيء.

مع أن أكثر العلماء والمفكرين على إنكاره ورده حتى قالوا في هذا شعرًا سائرًا:

مما يقال ولا حقيقة تحته معقولة تدنو إلى الأفهام
الكسب عند الأشعري والحال عند البهشمي وطفرة النَّظَّام[٢]

ولم يزد الفيلسوف طه عبدالرحمن على أن قرر إمكان خرق التناقض بناءً على إدخال البعد الذاتي في القانون حيث قال: (والملاحظ أن الخرق لهذا المبدأ يتردد كثيرًا في الفكر الكلامي.... ويتخذ هذا الخرق مظهره الأقوى في القول بالحال التي تعتبر صفة للذات لا تكون موجودة ولا معدومة.

---

(١) شرح الطحاوية لابن أبي العز ص ٩٨ ـ ٩٩.

(٢) لم أقف على قائله وكان ابن تيمية يتمثل به، انظر مثلًا: منهاج السنة لابن تيمية ١/ ٤٥٩.

ورغم ما أثاره هذا الخروج عن مبدأ الثالث المرفوع من معارضة قوية فإنه لا يمنع من الناحية المنطقية أن تتصور أحوالًا كثيرة للموجود تكون متوسطة بين الإثبات والنفي أي لا يرتفع فيها الثالث.

ويمدنا بهذا الإمكان ما يعرف اليوم بمنطق القيم الكثيرة حيث تنضاف إلى الصدق والكذب في تقويم العبارات قيم مختلفة متراوحة بينها.

ولما كان المنهج المنطقي للمتكلمين لا يرفع الثالث صار يكفي لصوغ مبادئهم منطق يعتمد قيمًا ثلاثًا: الصدق والكذب والواسطة.

وإذا أضفنا.. خاصية كون هذه الأقوال تختلف باختلاف الفرق الكلامية فإن أقرب منطق لعلم الكلام هو منطق يُدخل في بنائه لا الأقوال وحدها وإنما أيضًا أصحابها)[١].

فهو هنا يصرح بإدخال البعد الذاتي في قيم الصدق والكذب ومن المعلوم إني حين أقول هذه القضية صادقة باعتبار أنها صادقة عند قائلها ثم أقول هذه القضية غير صادقة باعتبارها في نفسها أو باعتبار موقف المنازع فإني هنا إنما أوقعت التعاند على قضية باعتبارين مختلفين وليس هذا من خرق القانون في شيء.

وحينها فإن المشكل المنطقي لا يزال قائمًا إذ السؤال هل يمكن أن يقع النفي على عين ما يقع عليه الإثبات من كل وجه؟ وهذا ما لم يتم البرهنة عليه!

كما يمكن أن يتم إبطال التناقض من خلال إبطال الهوية باعتبار أن الشيء ونقيضه لا يمكن إدراك ذات كل واحد فيهما وحينها لا يمكن أن نفرق بين الشيء ونقيضه إذ ليس له هوية ممتازة عن سائر ذوات الأشياء الأخرى.

---

(١) أصول الحوار لطه عبدالرحمن ص ١٣٢ ـ ١٣٣.

وهذا حين يكون التناقض مبنيًا على مبدأ الذاتية أي أن إبطاله إنما تم مترتبًا على إبطال الهوية ومعلوم أن الهوية صحيحة فلا يبطل! وعليه فإن التناقض عملية عقلية صحيحة.

وفي الربط بين انهيار الصفات الذاتية للشيء والتناقض يقول ابن رشد: (فإن من المعروف بنفسه أن للأشياء ذوات وصفات هي التي اقتضت الأفعال الخاصة بموجود موجود وهي التي من قبلها اختلفت ذوات الأشياء وأسماءها وحدودها.

فلو لم يكن له طبيعة تخصه لما كان له اسم يخصه ولا حد وكانت الأشياء كلها شيئًا واحدًا ولا شيئًا واحدًا)[١].

فعدم تمايز الأشياء بخصائصها موقع في السيولة والصيرورة التامة بحيث إن الأشياء شيئًا واحدًا ولا شيء واحد في ذات الوقت والواقع أن الأشياء متمايزة في ذواتها وفي علاقاتها وأحوالها وهذا مما يبطل به خرق التناقض.

وإذا سلم التناقض باعتباره مبدأ فطريًا فهو معيار نقدي لاختبار المقولات الدينية بحيث إن المقولة الدينية المخالفة له لابد أن تكون باطلة والمقولة الدينية الموافقة له لا تكون صحيحة بمجرده حتى ينضم إليه سائر المعايير الأخرى إذ إن في كلام الناس العادي ما ليس بمتناقض ومع هذا فخلوه من التناقض لا يعني أنه دين صحيح وبهذا يظهر أن التناقض أقوى في جانب الهدم منه في جانب التأسيس.

وأما إبطاله نفسه فكما أنه يؤدي إلى العدمية والعماء فيؤدي على وجه الخصوص إلى إبطال الأديان رأسًا وعدم تميز الدين الحق من الدين الباطل.

---

(١) مناهج الأدلة لابن رشد ص ٢٩١.

يقول مصطفى صبري[1]: (إذا زال هذا القانون وجاز التناقض ولم يبق في الدنيا محال... جاز الذي لا يجوز وزال قانون استحالة التناقض وارتفع المحال والواجب فكان كل شيء ممكنًا.. فلم يثبت وجود الله)[2].

(١) مصطفى صبري من علماء الحنفية تركي الأصل تولى مشيخة الإسلام في الدولة العثمانية له جهاد مشكور ضد الكماليين توفي عام (١٩٥٤م). انظر: الاعلام للزركلي، ٧/ ٢٣٦.

(٢) موقف العقل لمصطفى صبري ٢/ ١٢٧ ـ ١٢٩.

المبحث الرابع:

فطرية وجود الله ووحدانيته:

إذا تقرر أن الفطرة تتضمن المكون العلمي والعملي وتشتمل على المبادئ الأولية الراسخة مع إثبات مقدرتها الذاتية على العلم بالحق والعمل له والعلم بالباطل والنفرة منه وأن في وسعها استحسان التصور الحق وسلوك السبيل النافع واستقباح التصور الخاطئ والابتعاد عن السبيل الضار فهذا يستلزم مناقشة أهم المقولات الدينية والتي هي إثبات وجود الله سبحانه ووحدانيته في ضوء نتائج البحث المعرفي في الفطرة.

وقبل البحث النظري لأهم مكونات الدين (إثبات وجود الله) لابد من الإشارة إلى أن الناس قد تباينت تصوراتهم عن ربهم سبحانه وفطرية معرفتة فمن الناس من أنكر وجوده سبحانه وهم الملاحدة ومنهم من أثبت وجوده لكن باعتبار أن المعرفة بذلك معرفة نظرية استدلالية ومنهم من اعتبر أن وجوده سبحانه وتعالى أمرًا فطريًا راسخًا في كل النفوس وفي كل حال ومنهم من اعتبره أمرًا راسخًا إلا أن من الناس من تنصرف فطرته عن طبيعتها ليتحول الأمر في حق هؤلاء من أمر فطري إلى أمر نظري.

المطلب الأول: فطرية وجود الله ووحدانيته:

والتحقيق أن المعرفة بوجود الله سبحانه وتعالى معرفة فطرية بحيث إن معرفته سبحانه أظهر في النفوس من المبادئ الأولية وسائر الأمور العلمية والاتجاهات السلوكية النافعة وقد سبق بيان المستند العلمي لإثبات تلك

المبادئ بما يغني عن إعادته هنا وهذا المستند العلمي برهان قاطع مكتمل الشروط من حيث إنه قرر فطرية هذه المقولات بأدلة حسية وعقلية وشرعية مع إبطال التصورات الأخرى ومتى ما تحقق في الدليل البرهنة على المطلوب مع إبطال الفرضيات الأخرى كان الدليل برهانًا مكتملًا.[١]

وقد تواطأت عبارات العلماء على اختلاف أديانهم ومذاهبهم على الإقرار بأن معرفة الله سبحانه وتعالى معرفة فطرية بحيث إن الفطرة هي مستند التسليم بوجود الله تعالى وإثبات كماله المطلق من جهة وهي مستند إرادته بالحب والطاعة من جهة أخرى وهو تسليم لا يقف على أساس آخر من غير نفسه كما أن تواطئ عبارتهم على أصل الفكرة لا يعني اتفاقهم على تفصيلات ذلك.

يقول ديكارت: (أن اعتباري في سائر الأشياء الأخرى أن أميز بين الوجود والماهية قد يسر لي الميل إلى الاعتقاد بأن الوجود يمكن أن ينفصل عن ماهية الله وإننا لذلك نستطيع أن نتصور الله غير موجود في الواقع ولكنني حين أفكر في الأمر بمزيد من العناية أرى بجلاء أن الوجود لا يمكن أن ينفصل عن ماهية الله كما لا يمكن أن ينفصل عن ماهية مثلث مستقيم الأضلاع أن زواياه الثلاث مساوية لزاويتين قائمتين وكما لا يمكن أن تنفصل فكرة الوادي عن فكرة الجبل لهذا لا يكون تصورنا إلاهًا ـ أي موجودًا مطلق الكمال ـ ينقصه الوجود ـ أي ينقصه كمال ما ـ أقل تناقضًا من تصورنا جبلًا غير ذي واد.

إن كوني لا أستطيع أن أتصور جبلًا بغير واد لا يقتضي وجود أي جبل ولا أي واد في الخارج، وإنما يقتضي أن الجبل والوادي ـ سواء كانا موجودين أو غير موجودين ـ لا ينفصل الواحد منهما عن الآخر أما كوني لا أستطيع أن أتصور الله

(١) انظر: رحلة عقل للفيلسوف انتوني فلو ترجمة: عمرو شريف ص١١٤.

إلا موجودًا فيتقضي أن الوجود غير منفصل عنه، ومن ثم إنه موجود حقًا.

وليس فكري هو الذي يحصل هذا الوجود ولا هو الذي يفرض سلطانه على الأشياء، بل على العكس، أن الضرورة التي تقع في الشيء نفسه، أي ضرورة وجود الله ـ هي التي تجعلني أنحو هذا النحو من التفكير، لأنه ليس في وسعي أن أتصور إله لا وجود له ـ أي أن أتصور موجودًا ذا كمال مطلق بغير كمال مطلق ـ كما في وسعي أن أتخيل فرسًا ذا جناحين أو غير ذي جناحين.

ولا ينبغي الاعتراض هنا بأني في الحقيقة مضطر إلى التسليم بأن الله موجود بعد أن افترضت أنه حاصل على أنواع الكمال جميعًا، ما دام الوجود واحدًا منها لكن افتراضي الأول لم يكن في الواقع ضروريًا لأنه وإن لم يكن من الضروري أن يرد على بالي في أي وقت خاطر عن الله، إلا أنه كلما سنح لي خاطر عن موجود أول أعلى، واقتبست فكرة عنه من ذخيرة ذهني فمن الضروري أن أنسب إليه سائر أنواع الكمال.

وهذه الضرورة كافية متى تبين أن الوجود كمال في أن تحملني على أن أستنتج أن هذا الموجود الأول الأعلى موجود حقًا)[١].

لقد قرر ديكارت أن معرفة الله تعالى أمر فطري راسخ في النفس من جهة أن اتصافه بالكمال المطلق يعني اتصافه بالوجود الفعلي لأن إثبات كماله مع نفي وجوده ينطوي على تناقض منطقي من حيث إن اعتباره متصفًا بالكمال المطلق ثم نفي صفة الوجود يعني نقص اتصافه بالكمال وهذا تناقض واستند هذا على أن معرفة كماله المطلق إنما هي معرفة فطرية ضرورية وليست مجرد تصور عقلي يمكن الفصل فيه بين ما في الذهن وما في الخارج وهو بهذا يقرر

(١) التأملات لديكارت ترجمة عثمان أمين ص ١٩٩ ـ ٢٠٢.

وجود الله ويقرر اتصافه بالكمال المطلق باعتبار ذلك أمرًا فطريًا ضروريًا تسلم النفس به تسليمًا لا يسعها دفعه.

وقد اشتبه ما قرره ديكارت بما قرره القس أنسلم[١] حيث قرر الأخير إثبات وجود الله على أساس إثبات الكمال المطلق وهذا الكمال المطلق ممكن التصور وقد تم الاعترض على دليل انسلم من جهة أن ما يمكن تصوره لا يستلزم تحقق وجوده إذ ليس في هذا إلا مجرد الإمكان الذهني.

والتحقيق أن بين الاستدلالين فرق فديكارت يسلم بأن ما يمكن تصوره ليس ضروري التحقق لكن لا يرى أن الكمال المطلق من قبيل الممكن وإنما هو أمر فطري ضروري يقتضي الإقرار به الإقرار بالوجود الفعلي[٢].

كما أن دليل القس انسلم حين لم يقرر فطرية وجود الله وكماله لا يعني بطلانه من حيث النتيجة إذ هو ينقل إثبات وجود الله من معرفة فطرية ضرورية إلى مصادرة افترضت افتراضًا وقد سبق أن المصادرات إذا اكتمل بها النسق المعرفي فهي مصادرات صحيحة يمكن اعتمادها أساسًا علميًا لا مطعن فيه.

غير أن المقام هنا هو في البرهنة على أن معرفة الله فطرية ضرورية وهو قدر زائد على مجرد الفرض المعرفي الصحيح!

ومع أن ديكارت قرر فطرية معرفة الله وكماله إلا أنه وقف بالدليل عند مجرد ذلك دون بيان أن فطرية كماله تستلزم فطرية محبته والسعي لمرضاته من جهة أن النفس قد فطرت على حب الكمال يقول ابن القيم: (لا ريب أن

---

(١) هو: انسلم الإيطالي جدلي نصراني متأثر بأوغستين اشتهر بدليل الكمال على وجود الله توفي عام (١١٠٩م) انظر: تاريخ الفلسفة الأوروبية في العصر الوسيط ليوسف كرم ص٧٤.

(٢) انظر: المعرفة في الإسلام لعبد الله القرني ص ٢٢٢.

كمال العبودية تابع لكمال المحبة وكمال المحبة تابع لكمال المحبوب. في نفسه والله سبحانه له الكمال المطلق التام في كل وجه الذي لا يعتريه توهم نقص أصلًا، ومن هذا شأنه فإن القلوب لا يكون شيء أحب إليها منه ما دامت فطرها وعقولها سليمة... وهذا الباعث أكمل بواعث العبودية وأقواها)[١].

وقد أعمل القرآن الفطرة باعتبارها دليلًا على وجوده وكماله ووجوب محبته وعبادته[٢] فمن ذلك قوله في حكاية جواب الرسل للكفار لما قالوا لهم: ﴿إِنَّا كَفَرْنَا بِمَآ أُرْسِلْتُم بِهِۦ وَإِنَّا لَفِى شَكٍّ مِّمَّا تَدْعُونَنَآ إِلَيْهِ مُرِيبٍ ۝٩ ۞ قَالَتْ رُسُلُهُمْ أَفِى ٱللَّهِ شَكٌّ فَاطِرِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾ [إبراهيم/ ٩ - ١٠]

وقد ذكر بعض أهل التفسير أن قول الرسل: (أفي الله شك) يحتمل معنيين:

الأول: أفي وجوده شك؟

الثاني: أفي استحقاق العبادة دون سواه شك؟[٣]

وحمل الآية على المعنيين هو المنهج العلمي السليم لأن حمل الكلام على جميع معانيه أولى من قصره على بعضها دون دليل وعلى كلا التفسيرين يكون المعنى أن وجوده سبحانه لاشك فيه وكذا استحقاقه للعبادة فإن قوله: ﴿أَفِى ٱللَّهِ شَكٌّ﴾ استفهام إنكاري يقتضي أن الله تعالى لاشك فيه وأن هذا معروف بنفسه.

---

(١) مفتاح دار السعادة لابن القيم ٢/ ٤٩٠.

(٢) يقصر بعضهم الاستدلال بالفطرة على وجود الله سبحانه بينما يصح الاستدلال بها على الربوبية والألوهية والأسماء والصفات وغير ذلك من المقولات الدينية.

(٣) تفسير ابن كثير ٤/ ٤١٤.

وقد ربط القرآن الكريم بين كماله المطلق وربوبيته التامة وأن هذا يقتضي إفراده بالعبادة والطاعة، فقال تعالى: ﴿رَّبُّ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا فَٱعْبُدْهُ وَٱصْطَبِرْ لِعِبَٰدَتِهِۦ ۚ هَلْ تَعْلَمُ لَهُۥ سَمِيًّا﴾[مريم/ ٦٥] فنص سبحانه على انواع التوحيد الثلاثة: الربوبية والالوهية والاسماء والصفات، كاشفا علاقة بعضها ببعض.

وبهذا يظهر التلازم بين الفطرة العلمية والعملية فالعلمية هي إثبات وجوده وكماله والعملية هي إراداته وعبادته وأن معرفته سبحانه تقتضي محبته وعبادته.

من هنا كانت الفطرة مسلكًا نقديًا لتقرير المقولات الدينية والتسليم بها فإن الفطرة اقتضت لذاتها الإقرار بالوحدانية من حيث الإقرار بوجود الله تعالى والإقرار بأفعاله وصفاته الكاملة والإقرار باستحقاقه للعبادة مما يعني أن في مكنة الفطرة اختيار هذه المقولات والتسليم بها.

وإذا تحقق هذا فإن الفطرة لا تقف من إنكار وجوده سبحانه وتعالى ونفي وحدانيته نفس الموقف السابق بل هي منحازة لإثبات وجوده ووحدانيته رافضةً في الوقت نفسه أي تصور يخالف هذا المعنى مما يجعلها مسلكًا نقديًا في جانب الهدم والإبطال، كما كانت مسلكًا علميًا صحيحًا في جانب الإيجاب والإثبات.

ولهذا فإن مقولة نفي وجوده ووحدانيته لا تنسجم مع الفطرة بل هي تأباها أشد الاباء مما يعني أن فكرة الإلحاد لا تقف على أي أساس فطري وقد اعترض على رفض الفطرة للإلحاد بعدد من الاعتراضات أريد بها أن تكون أدلة لتسويغ الإلحاد.

المطلب الثاني: شبهات الالحاد:

و قد احتجوا على عدم فطرية وجود الله بشبهات أهمها ما يلي:

أولًا: وجود الملحدين:

حيث اعترض على فطرية الوحدانية وإثبات وجود الله بوجود الملحدين إذ يرى أصحاب هذا الاعتراض أن القول بأن معرفته سبحانه أمر مسلم عند النفوس جميعها وهي مفطورة على ذلك ينتقض بأن نفوس الملاحدة من النفوس ومع هذا فلا يجد

الملحد في نفسه هذا الإقرار ولا هذا التسليم(١) وهذا باطل من جهات:

الأولى:

أن وجود الملاحدة لا يعترض به على أن في النفس معرفة فطرية بالله ومحبته إذ إن الملحد لا يمثل الحالة الأصلية للنفس وإنما هو حالة طارئة طرأت للنفس لعوامل خارجية وإثبات تبدل الفطرة بعوامل المجتمع ومفهوماته لا يقدح في أصل الفطرة وحينها فالاعتراض بوجود الملاحدة على الطبيعة الخيرة للفطرة كالاعتراض بوجود المرضى على أن كمال الإنسان وسلامته ليست هي الوضع السوي للإنسان وكالاعتراض على فطرية المبادئ الأولية بوجود من ينكرها.

الثانية:

أن الوقائع أثبتت أن الناس بما فيهم الملاحدة يعترفون بوجود الله حين

---

(١) انظر: الأدلة العقلية النقلية لسعود العريفي ص ٢٠٣.

تعصف بهم المصائب وتنزل بهم الأهوال مما يعني أن الملحد لا يخرج عن عموم الحكم وأن نفسه كسائر النفوس مفطورة على الإقرار بخالقها فإن الملحد إنما تستيقظ فطرته حين تنزل به المصائب وتكتنفه الخطوب وتعصف به غِير الدهر وصروف الأيام فإذا شارف على الهلاك نطق مُقرًا بالوحدانية مخلصًا لربه، كما قال تعالى: ﴿وَإِذَا مَسَّ ٱلْإِنسَٰنَ ضُرٌّ دَعَا رَبَّهُۥ مُنِيبًا إِلَيْهِ﴾ [الزمر: ٨]، وقال تعالى: ﴿ فَإِذَا رَكِبُوا۟ فِى ٱلْفُلْكِ دَعَوُا۟ ٱللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ ٱلدِّينَ فَلَمَّا نَجَّىٰهُمْ إِلَى ٱلْبَرِّ إِذَا هُمْ يُشْرِكُونَ ﴾ [العنكبوت:٦٥]

وحال فرعون الذي هو أحد أشهر الملاحدة يؤكد هذا فحين كان في الأمن والدعة كان يقول: ﴿مَا عَلِمْتُ لَكُم مِّنْ إِلَٰهٍ غَيْرِى﴾ [القصص: ٣٨]، ويقول: ﴿فَقَالَ أَنَا۠ رَبُّكُمُ ٱلْأَعْلَىٰ﴾ [النازعات:٢٤] إلا أنه حين نزل به الهلاك وتقطعت به الأسباب اندفع قائلًا: ﴿ءَامَنتُ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا ٱلَّذِىٓ ءَامَنَتْ بِهِۦ بَنُوٓا۟ إِسْرَٰٓءِيلَ﴾ [يونس: ٩٠].

وهو بهذا يؤكد ما كان يقوله موسى ـ عليه السلام ـ حين كان يستشهد على وجود الله بما تعرفه نفس فرعون وما فطرت عليه كما قال: ﴿ قَالَ لَقَدْ عَلِمْتَ مَآ أَنزَلَ هَٰٓؤُلَآءِ إِلَّا رَبُّ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ بَصَآئِرَ﴾ [الإسراء: ١٠٢].

وأسلوب القرآن في هذه المقولات الأساسية إنما يأتي في صورة التذكير لا في صورة إنشاد معرفة جديدة.

كما أن هذه الآيات لا يستدل بها من جهة الإخبار والدعوى حتى يقال إنها لا تلزم إلا من أقر بصدق القرآن وإنما يستدل بها باعتبار أنها تدعي أن الشدائد توقظ الفطر لتنطق بالوحدانية بحيث إن استقراء حال الناس حين الأهوال يصدق هذه الدعوى.

وعليه فوجود المؤمنين وجود دال على صحة الإيمان من جهة أنها

تقتضي هذا الإيمان وأما وجود الملاحدة فهو كوجود المرضى الذين لا يدل وجودهم على أنهم صورة طبيعية للإنسان إذ إن نفوسهم لا تقر بهذا الإنكار إلا لأغراض ودواعي فاسدة.

ثانيًا: الصُدفة:

اعترض على وجود الله من جهة الطعن في دلالة المخلوقات على الخالق وأن وجود العالم إنما كان صدفة لا تحمل أي استدلال معرفي وصوروا عمل الصدفة بما عرف ببرهان القرود[(١)].

حيث يشبه القائلون بهذا الرأي إمكانية نشوء الحياة بالصدفة بمجموعة من القرود تدق باستمرار على لوحة مفاتيح الكمبيوتر keyboard ويرون أن القردة يمكن أن تكتب بالصدفة في إحدى محاولاتها اللانهائية قصيدة شكسبير: sonnet.

والرد على هذا الزعم من جانبين: تجريبي وعقلي.

والجانب التجريبي هو إخضاع هذا الفرض للتجربة حيث قام المجلس القومي البريطاني للفنون بوضع ستة قرود في قفص لمدة شهر وتركوا معها لوحة مفاتيح كمبيوتر بعد أن دربوهم على دق أزرارها.

(كانت النتيجة ٥٠ صفحة مكتوبة دون كلمة واحدة صحيحة، حتى لو كانت هذه الكلمة حرفًا واحدًا مثل A ـ لاحظ أنه لابد من وجود مسافة قبل حرف A ومسافة بعده حتى تعتبر كلمة ـ

وإذا كانت لوحة المفاتيح تحوي ثلاثين مفتاحًا (٢٦+٤ رموز)، فإن

---

(١) انظر: رحلة عقل لعمرو شريف ص ٦٨.

إمكانية الحصول على كلمة من حرف واحد بالصدفة، عند كل محاولة تصبح ١/ ٣٠×٣٠×٣٠ أي ١/ ٢٧٠٠٠)[١].

وقد أخذ العالم الفيزيائي (جيرالد شرويدر)[٢] هذه النتيجة وطبقها على إحدى قصائد السوناتا لشكسبير، فخرج بنتائج علمية وصفها كما يلي:

(اخترت لشكسبير السوناتا التي تبدأ ببيت:

....

وأحصيت حروفها فوجدتها ٤٨٨ حرفًا. ما هي احتمالية أن نحصل بالطَرق على أزرار لوحة الكمبيوتر على هذه السوناتا بالصدفة ـ أي أن تترتب الـ ٤٨٨ حرفًا نفس ترتيبها في السوناتا؟

إن الاحتمال هو ١ مقسوم على ٢٦ مضروبة في نفسها ٤٨٨ مرة، أي $٢٦^{-٤٨٨}$ وهو ما يعادل $١٠^{-٦٩٠}$.

وعندما أحصى العلماء عدد الجسيمات في الكون ـ إلكترونات، وبروتونات، ونيوترونات ـ فوجدوها $١٠^{٨٠}$ أي ١ وعلى يمينه ٨٠ صفرًا.

معنى ذلك أنه ليس هناك جسيمات تكفي لإجراء المحاولات، وسنحتاج إلى المزيد من الجسيمات بمقدار $١٠^{٦٠٠}$ وإذا حولنا مادة الكون كلها إلى رقاقات كمبيوتر تزن كلٌ منها جزءًا من المليون من الجرام، وافترضنا أن كل رقاقة تستطيع تجري المحاولات بدلًا من القردة، بسرعة مليون محاولة في الثانية؟ نجد أن عدد المحاولات التي تمت منذ نشأة الكون هي $١٠^{٩٠}$ محاولة.

---

(١) رحلة عقل لانتوني فلو، ترجمة: عمرو شريف ص ٦٩.

(٢) حصل على الدكتوراه في الفيزياء النووية والكون من MIT بالولايات المتحدة عام ١٩٦٥م وله عدد من البحوث الفكرية في رد الإلحاد. انظر: رحلة عقل لعمرو شريف، ص ٦٨

أي أنك ستحتاج مرة أخرى كونًا أكبر بمقدار $١٠^{٦٠٠}$! أو عمرًا أطول للكون بنفس المقدار!

يقينًا لن نحصل على سناتا بالصدفة حتى لو كان الكاتب هو الكمبيوتر وليس القردة، إن للصدفة قانونًا، فالمتخصصون لم يتركوا كل مُدعٍ ينسب إليها ما يشاء، ليستر بها جهله وتهافت أدلته.

لقد حرر المتخصصون ما يعرف (بمقدار الاحتمال الملزم...) الذي يستحيل بعده تفسير حدوث أمر ما بالصدفة وحدها.

ويبلغ هذا الاحتمال ١: $١٠^{١٥٠}$، فهل يمكن أن يقع بالصدفة أمر احتماله يبلغ ١: $١٠^{٦٩٠}$؟)[1].

وإذا كان الملاحدة إنما يعتمدون الدليل التجريبي لإثبات الفروض المعرفية فإن التجربة تتوصل إلى نقيض قصدهم إذ تثبت بما لا يدع مجالًا للشك أن إنتاج قصيدة لشكسبير من الضرب العشوائي لأزرار الكمبيوتر إنما هو فرض ساذج ومستحيل مما يعني أن نشأة الكون بطريق الصدفة أكثر استحالة وأظهر امتناعًا.

وأما الجانب العقلي فهو ما ثبت بالضرورة من مبدأ السببية حين لا يمكن أن يكون مخلوق من غير خالق فالقول بالصدفة يؤول إلى تقويض هذا المبدأ وتقويضه باطل فدل على أن الصدفة باطلة.

والاستدلال بالعقل على ضرورة هذا المبدأ المقتضي لرد الصدفة لا يعني أن العقل في هذا الموضع شيء غير الفطرة إذ إن العقل يلتقي مع الفطرة في صور ويباينها في صور أخرى وقد سبق بيان أن العقل الغريزي هو الفطرة

---

(١) رحلة عقل لعمرو شريف ص ٦٩ ـ ٧٠.

وعليه فإن هذا المبدأ عقلي فطري ولهذا استدل القرآن الكريم على وجود الخالق وربوبيته بهذا البرهان الفطرية فقال تعالى: ﴿أَمْ خُلِقُوا۟ مِنْ غَيْرِ شَىْءٍ أَمْ هُمُ ٱلْخَٰلِقُونَ﴾[الطور: ٣٥].

يقول الشنقيطي: (لا يخلو الأمر من واحدة من ثلاث حالات بالتقسيم الصحيح. الأولى: أن يكونوا خلقوا من غير شيء أي بدون خالق أصلًا.

والثانية: أن يكونوا خلقوا أنفسهم.

والثالثة: أن يكون خلقهم خالق غير أنفسهم.

ولاشك أن القسمين الأولين باطلين وبطلانهما ضرورية كما ترى فلا حاجة إلى إقامة الدليل عليه لوضوحه.

والثالث هو الحق الذي لاشك فيه، وهو جل وعلا خالقهم المستحق منهم أن يعبدوه وحده جل وعلا)(١).

فهو سبحانه وتعالى ذكر الدليل بصيغة استفهام الإنكار لبيان فطرية الإقرار به سبحانه وأن هذا أمر بدهي مستقر في النفوس معروف بنفسه يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: (وهو سبحانه وتعالى ذكر الدليل بصيغة استفهام الإنكار ليبين أن هذه القضية التي استدل بها فطرية بديهية مستقرة في النفوس لا يمكن أحدًا إنكارها فلا يمكن صحيح الفطرة أن يدعي وجود حادث بدون محدث أحدثه، ولا يمكن أن يقول هو أحدث نفسه)(٢).

والقول بفطرية هذه القضية أمر ثابت في نفسه بمعنى أنه حقيقة موضوعية لا تتأثر بالبعد الذاتي للإنسان مما يعني أن المؤمن والملحد لا يسعه إلا الإقرار

(١) أضواء البيان للشنقيطي ٤/٣٦٨.
(٢) الرد على المنطقيين لابن تيمية ص ٢٥٣.

بذلك وأن الملحد إنما يخالف لسانه ما قام في نفسه مع أنه لم يقدم أي دليل علمي على الإلحاد ومما يزيد هذا أن عتاة الملاحدة ممن عاد إلى الفطرة أقر بأن برهان الفطرة دليل قوي وقد صدر هذا الحكم من كثيرين كان من آخرهم: (أنتوني فلو)[١] الذي يصنف باعتباره أشرس الملاحدة في النصف الأخير من القرن الحالي. فإنه أقر بقوة هذا الدليل وذلك حين طالب المؤمنين بالإتيان بدليل على وجود الله سبحانه وتعالى يقول: (أتى أقوى اعتراض على ما طالبت به المؤمنين من قبل الفيلسوف الأمريكي العظيم: (الفين بلانتنجا)[٢]... لقد أصر على أن (الإيمان شعور فطري) وأن الاعتقاد في وجود الإله مثل الاعتقاد في مفاهيم أساسية أخرى، كالاعتقاد بأن للآخرين عقولًا كعقولنا والاعتقاد في صحة حواسنا، والقول بأن الكل أكبر من الجزء،... إننا نؤمن بصحة هذه المفاهيم دون الحاجة إلى أن نسوق الدليل.

أما الفيلسوف (رالف مك ايرني)[٣] فقد تمسك بأن الانتظام والإعجاز في بنية الوجود، وثبات قوانين الطبيعة تجعل (القول بوجود خالق بديهية منطقية وعلى من ينكر ذلك أن يقدم الدليل)[٤].

---

(١) فيلسوف إنجليزي يُصنف بأشرس الملاحدة في النصف الأخير من القرن الحالي لكنه رجع عن إنكاره واعترف بوجود الله سبحانه مما أحدث صدمة للملاحدة وكان هذا في عام ٢٠٠٤م، انظر: رحلة عقل ترجمة عمرو شريف ص ١٣.

(٢) ولد عام ١٩٣٢م ويشغل منصب أستاذ الفلسفة بجامعة نوتردام وله اهتمام بفلسفة الأديان وأصول المعرفة والغيبيات وصفته مجلة تايمز بأنه فيلسوف الإله. انظر: رحلة عقل لعمرو شريف ص ٥٩.

(٣) رالف فيلسوف أمريكي يعمل أستاذًا للفلسفة بجامعة نوتردام ولد عام ١٩٢٩م له كتاب في المسيحية واللاهوت المسيحي وبعض القصص الديني. انظر: رحلة عقل لعمرو شريف ص٩

(٤) رحلة عقل لعمرو شريف، ص ٥٩

وقد كانت هذه الأدلة من الأدلة التي قادت (فلو) إلى إثبات وجود الله ليعلن اعترافه بوجود الله في عام ٢٠٠٤م[١].

وفي مقابل أدلة إثبات الله تعالى التي كان من بينها دليل الفطرة كان الملاحدة لا يقدمون أي دليل على إنكار وجوده حتى أولئك الملاحدة الذين يدعون الدفاع عن فكرة الإلحاد بناء على آخر ما توصل إليه العلم إذ لوحظ أن أفكارهم تأتي في صورتين:

الأولى:

السخرية من الإيمان يقول الدكتور عمرو شريف: (وقد لاقت الكتب التي تناولت هذا المفهوم رواجًا كبيرًا إذ وجد فيها الإعلام مادة ثرية ساخنة ومثيرة بالرغم من تواضع ما طرحته من حجج، وتهاجم هذه الكتابات جميع الديانات السماوية وغير السماوية باختلاف أماكنها وأزمانها وبالرغم من ذلك فهي تتحدث بلهجة وعظية أصولية، يرتدي فيها المؤلفون ثياب الوعاظ الذين يصمون القراء بالجهل والسطحية ويوجهون إليهم السباب اللعين إذا لم يتوبوا عن إيمانهم الساذج بالألوهية والربوبية)[٢].

الثانية:

عدم البرهنة على انكار الربوبية وتفسير نشأة الكون بحيث إنهم يبدأون في الموضوع قافزين في الوقت ذاته على مناقشته والتأمل في دلالته فالكون وجد فقط.

فأحدهم يصف نشأة الحياة والعقل بأن ذلك كان: (حادثًا عرضًا نتيجة

---

(١) رحلة عقل لا نتوني فلو ترجمه عمرو شريف، ص ١٣.

(٢) رحلة عقل لعمرو شريف ص ٣٦.

لضربة حظ) والآخر يقول: (لقد تعمدت تحاشي الخوض في نشأة العقل إذ إننا ما زلنا لا نفهم عنه شيئًا) بينما يحل ثالث معضلة نشأة العقل بسذاجة شديدة إذ يقول: (ثم حدثت المعجزة)[1].

فمن هنا يظهر أن مقولة إثبات وجود الله سبحانه تتكئ على براهين علمية وفي مقابل هذه البراهين المثبتة لا يستند الإلحاد على أي أساس علمي إلا مجرد شبهات فاسدة أو دعاوى فارغة مصحوبة بالتهكم من فكرة الإيمان والسخرية بالمؤمنين.

فالفطرة معيار منهجي لقبول المقولات الدينية الكبرى وفي مكنته إثباتها كما في مكنته رد مقولات دينية أخرى ومقدرته النقدية تتحقق بصورة واضحة في المقولات الكبرى كإثبات وجود الله ووحدانيته ورد ما خالف ذلك بحيث إن الفطرة كافية لذلك أما المقولات الدينية التفصيلية فإن المقدرة النقدية لا يكون لها نفس القوة والوضوح وهي تأخذ في الخفاء كلما اتجه البحث نحو التفصيلات بحيث لا يتحقق تثبيت الصواب ورد الباطل إلا بمعاونة المنهجيات النقدية الأخرى.

كما أن من القضايا الفطرية الكبرى ما يخفى على بعض الناس مما يعني أن الشيء ربما كان فطريًا خفيًا في ذات الوقت وفطريته راجعة إلى رسوخه في النفس وخفائه راجع إلى ما يعتري الفطرة من العلوم والأحوال التي تفسدها بحيث لا يشعر الإنسان بما هو في نفسه[2] بل ربما عرض للفطرة من القوادح ما تتحول معه الضروريات إلى مستنكرات ومع هذا لا يقدح في كونه فطريًا

---

(١) انظر رحلة عقل لعمرو شريف ص ٣٩.

(٢) انظر: الفتاوى لابن تيمية ١٦/ ٣٤٠ ـ ٣٤١.

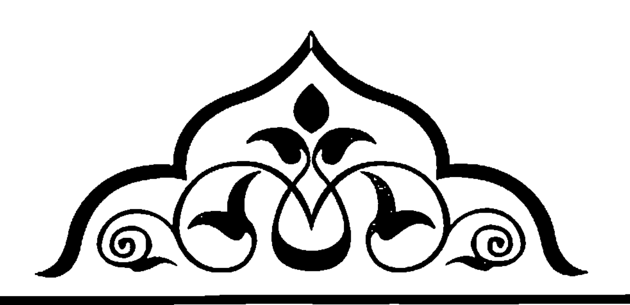
إذ ما من حقيقة فطرية إلا وخالف فيها طائفة أو أصحاب مذهب فلو كان من شرط الأمر الفطري إلا ينازع فيه أي أحد فلن يكون هناك أمر فطري.

ومن ذلك معرفة الله سبحانه التي هي أعرف المعارف وحينها فتتحول عند هذا الضرب من الناس من أمر فطري معروف بنفسه إلى أمر نظري يحتاجون فيه إلى نظر واستدلال، يقول ابن تيمية: (وقد بينا في غير هذا الموضع أن الإقرار بالخالق وكماله يكون فطريًا ضروريًا في حق من سلمت فطرته، وإن كان مع ذلك تقوم عليه الأدلة الكثيرة وقد يحتاج إلى الأدلة عليه كثير من الناس عند تغير الفطرة وأحوال تعرض لها)[١].

فالقول بفطرية معرفة الله سبحانه لا يعني أن ذلك متحقق لجميع النفوس على وجه الدوام وفي كل الأحوال بحيث تبقى الفطرة صحيحة من نشأة الإنسان إلى وفاته وهذا ثابت بالمشاهدة فإن وجود الملاحدة وسائر الذاهلين عن هذه الحقيقة يعني أن معرفة الله سبحانه قد يعرض لها ما يغيرها ويفسدها وقد تتجلى في حال دون حال والناس متفاوتون في الانحراف عن أصل الخلقة تفاوتًا كبيرًا فمنهم من تنصرف فطرته وتنطمس لعارض عابر لكنها تثوب عند أدنى تذكير ومنه من لابد أن يصدمها نازل يوقظها ومنهم من تتكلس الشبهات في نفسه حتى تتحول طبيعته إلى فساد تام.

---

(١) الفتاوى لابن تيمية ٦/ ٧٣.



الفصل الثاني

الحس

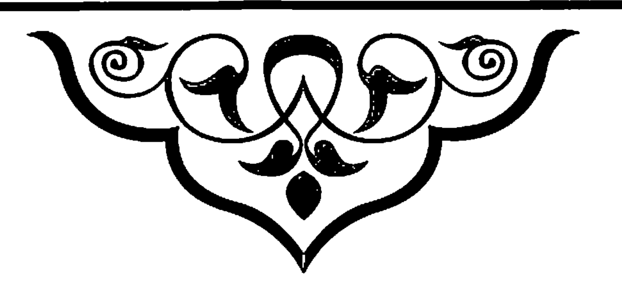
المبحث الأول: طبيعة الحس

المبحث الثاني: صلة الحس بالعقل

المبحث الثالث: المقدرة النقدية للحس

المبحث الرابع: الوجود الموضوعي والمعرفة به

المبحث الخامس: الوجود الموضوعي والنقد الديني



المبحث الأول:

طبيعة الحس

في الوضع الطبيعي للإنسان تحضر الحواس مجتمعة لتحصيل المعرفة بأمر معين مكونةً من مجموع الانطباعات صورة ذهنية للمدرك المحسوس وهذا يحتم المعرفة بقنوات الحس وأجزائه وحدود هذه القنوات.

المطلب الأول: أقسام الحس:

ينقسم الحس إلى حس ظاهر وحس باطن فالحس الظاهر هو الحواس الخمس المعروفة وهي (البصر والسمع واللمس والذوق والشم) والحس الباطن هو الشعور بالجوع أو الشبع أو الرضى أو الغضب أو الحب والكره وسائر العواطف.

يقول ابن تيمية: (إن الموجودات المتصورة إما أن يتصورها الإنسان بحواسه الظاهرة كالطعم واللون والريح، والأجسام التي تحمل هذه الصفات، وأما أن يتصورها بمشاعره الباطنة كما يتصور الأمور الحسية الباطنة الوجدية، مثل: الجوع، والشبع والحب والبغض، والفرح والحزن، واللذة والألم، والإرادة والكراهية والعلم والجهل وأمثال ذلك)[1].

وبهذا فإن الوجدانيات تدخل في مفهوم الحس وهي المشاعر الداخلية

---

(١) الرد على المنطقيين لابن تيمية ٥٢ ـ ٥٣، وانظر: المنطق الصوري والرياضي لعبدالرحمن بدوي ص٨١.

التي يدرك الإنسان بها حالته النفسية بينما يحصر الحسيون الحس في الحس الظاهر مهملين في ذات الوقت بحث الوجدانيات وهي عند بعضهم مما يدخل في المعرفة التصوفية باعتبارها تجربة نفسية وجدانية[(١)].

والتحقيق أن الحس الظاهر والحس الباطن جنس واحد لأمور:

١ ـ أن الوجدانيات تلتقي مع الحواس الظاهرة في طبيعتها وموضوعها فطبيعتها واحدة لأن الوجدانيات إنما هي انطباعات بمشاعر معينة كما في الحس الظاهر فكما أن البصر إدراك لمرئي معين والسمع إدراك لصوت معين فإن الجوع والشبع والحب والبغض ما هي إلا شعور بحب معين وجوع معين وهكذا.

وأما اتحادها في الموضوع فإن مدركاتها أمور حسية فالمحبوبات والمبغوضات والمأكولات والمشروبات إنما هي أمور حسية كالمرئيات والمسموعات والملموسات وربما كانت هي نفسها فإن من اشتهى البرتقال ـ مثلًا ـ ثم أبصره فإنما وقع بصره الذي هو حس ظاهر على نفس ما تعلقت به شهوته التي هي حس باطن مما يعني أنها جنس واحد لاتحاد الموضوع.

٢ ـ إن الفروق بين الحس الباطن والظاهر لا تخرج أحدهما عن الحس إذ إن الفروق راجعة لشيئين: جهة الإدراك، والثاني آلاته. فإن كانت جهة الإدراك أمرًا داخليًا كانت حسًا باطنًا وإن كانت أمرًا خارجيًا كانت حسًا ظاهرًا وجهة الإدراك ليست بفارق بنيوي وإنما هو فارق اعتباري إذ هو فرق متحقق حتى في الحواس الظاهرة فإن البصر لا

(١) انظر: نظرية المعرفة لزكي نجيب محمود، ص ٩٥.

يدرك إلا جهة الأمام بينما متعلق السمع في الجهات كلها فكما لا يؤثر اختلاف الجهة بين السمع والبصر فلا يؤثر اختلاف الجهة بين حس الظاهر وحس الباطن.

وكذلك التفريق بالآلة فإن كون الحس الباطن وظيفة القلب لا يقضي بالفرق بينه وبين الحس الظاهر إذ هو أمر متحقق في الحس الظاهر أيضًا فالاختلاف بين العين التي هي آلة الإبصار والأذن التي هي آلة السمع والجلد الذي هو آلة اللمس لم يخرج بعضها من الحس فكذلك اختلاف آلات الحس الباطن عن آلات الحس الظاهر لا يخرج أحدهما عن الحس.

٣ ـ إن مما يؤكد عدم الفرق أن الصوفية الذين هم أصحاب الاختصاص في توصيف الأمور الوجدانية وإفادتها للمعرفة إنما يستعملون فيها الأسماء الحسية كالذوق والوجد والريّ والشرب والسماع والمشاهدة والمخاطبة ويفسرون كل هذا بمعاني محسوسة يجدها العارف من نفسه[١].

ومن هنا كان الحس منقسما إلى حس ظاهر وحس باطن إلا أن المشتغلين بالدرس المعرفي يفردون الوجدانيات بقسم مستقل يتم الكلام فيه عن أمور المعرفة الاشراقية وتخصيصه بقسم مستقل أما أن يراد به أنه ليس من جنس الإحساس وهذا التفريق ليس بصحيح كما سبق وأما أن يراد به التقسيم الاعتباري الذي يقصد به مزيد الشرح والإيضاح وحينها فهو أمر لا يؤثر على المقصود لأن الفروق الاعتبارية لا تغير الحقائق والأغلب أن الدارسين إنما يفردونها بالبحث لأن الصوفية اقتصروا على الاعتناء به مما جعله قسمًا معرفيًا

(١) انظر: المصادر العامة للتلقي عند الصوفية لصادق سليم صادق ص ٥٣٥ ـ ٧٠٣.

قائمًا بنفسه وعلى هذا فقد اعتنى الحسيون بالحس الظاهر واعتنى الصوفية بالحس الباطن.

المطلب الثاني: آلات الحس ووظائفها:

الحواس نواقل للمعطيات من حيث إنها تنقل معرفة خاصة فأنا إنما: (عرفت البرتقالة ـ مثلًا ـ لأني رأيت لونها بالعين وذقت طعمها باللسان وشممت رائحتها بالأنف ولمست سطحها بالأصابع فعرفت استدارتها ومدى صلابتها وهكذا)[١].

وهذا يعني أن لكل إحساس عضوا جسديا خاصا فالعين آلة البصر والأذن آلة السمع واللسان آلة الذوق والأنف آلة الشم والجلد آلة اللمس، واختصاص كل إحساس بعضو معين يعني أن في هذا العضو قوة خاصة امتاز بها عن سائر الأعضاء وهي قوة ذاتية لا توجد في غيره وهي قوى فطرية لم يتم اكتسابها نتيجة أي جهد خارجي ولو تفطن الحسيون لهذا لعلموا أن إثبات هذه القوى الخاصة يقتضيهم إثبات نظيره في الدماغ أو القلب باعتبار أن الدماغ والقلب آلة المعارف الأولية مما يقتضي إثبات المعارف الأولية مع إسنادها إلى هذه الأجزاء.

كما أن هذا يقتضي أن الإنسان إذا حرم أحد حواسه فلا يمكن أن يدرك ما تعطيه تلك الحاسة مهما تعلم فإن الاكمه المولود وهو أعمى لا يمكن أن يدرك الألوان لأن إدراك الألوان متوقف على حاسة البصر التي هي قوة العين ولهذا قال أرسطو: (من فقد حسًا فقد علمًا)[٢].

---

(١) نظرية المعرفة لزكي نجيب محمود ص ٥٣.

(٢) تلخيص منطق أرسطو لابن رشد ص ٤٢٢.

ومن هنا دخلت المدركات الحسية في اللامعرفات لأن تعريفها متوقف على مجرد إدراكها[١].

المطلب الثالث: فطرية الإدراك الحسي:

وهل عمل الحواس عمل مشروط أم أنها تعمل لذاتها دون شرط؟

ذهب فضيلة شيخنا عبدالله القرني إلى أن الحواس إنما تعمل لذاتها دون أن يقف عملها على شرط وعملها لا يتطلب سوى انتفاء الموانع التي هي في حقيقتها أمور راجعة للعالم الموضوعي وهو يهدف بهذا لإثبات فطريتها يقول ـ حفظه الله ـ : (والأصل الذي يتحقق من الإدراك الضروري للمعطيات الحسية هو أن الإحساس ينطبع مباشرة وبلا واسطة بالمعطيات الحسية للواقع الخارجي بحيث يلزم تحقق الإحساس بالواقع الخارجي بمجرد وجوده وانتفاء موانع الإحساس به فالإدراك الحسي لا يتوقف على شروط خارجة عن قوة الإحساس المقتضية للإدراك الحسي لذاتها، وإنما يتوقف على مجرد انتفاء موانع الإحساس والتي تتعلق بالواقع الخارجي لا بالإحساس في ذاته فهذا هو معنى كون الإحساس قوة فطرية)[٢].

وهذ خلاف الواقع إذ إن الحواس تعمل بشروط موضوعية لا ترجع إلى ذاتها ولا يحتاج إثبات هذا لبحث شروط كل حاسة وإنما يكفي التمثيل ببعضها، فالرؤية ـ مثلًا ـ يتوقف تحققها على شروط اختلف في تحديدها على أقوال:

---

(١) انظر: المنطق الصوري والرياضي لعبد الرحمن بدوي ص ٨١.

(٢) المعرفة في الإسلام لعبد الله القرني ص ٣٤١.

الأول: أنها متوقفة على وجود المرئي وهذا مذهب الأشاعرة[١].

الثاني: القيام بالنفس[٢] فما قام بنفسه أمكننا رؤيته.

وعلى كل قول إيرادات إلا أن هذه الإيرادات إنما تقدح في تحديد شرط الرؤية لا في أصل القول بالاشتراط فإن الفكر الكلامي وإن اختلف في تحديد الشرط إلا أنه اتفق على أن الرؤية مشروطة بشروط وجودية.

فالرؤية مشروطة بالجهة وأمور وجودية أخرى كما أن السمع مشروط بالوسط الناقل ولهذا كان الصوت لا ينتقل في الفراغ مما يعني أن الحواس لا تعمل لذاتها وإنما يتوقف عملها على شروط موضوعية بحيث يكون لكل حاسة شروطها المناسبة.

كما أن القول بفطرية عمل الحواس لا يتوقف إثباته على نفي الشروط إذ يمكن إثبات فطريتها مع شروطها وهذا راجع إلى تحديد وصف الفطرية فإن أريد بها أن الحواس تدرك مدركاتها دون تأمل ونظر فهذا صحيح فإن إدراك الحواس لا يتدخل فيه العمل العقلي الاستدلالي وإن أريد بوصف الفطرية إن الحواس تعمل لذاتها دون أي شرط فهذا ممنوع كما سبق إثبات أن لكل حاسة شروطها المناسبة ويؤكده أن فرض الحواس تعمل لذاتها يعني أنها تدرك المدركات مطلقًا في كل زمان أو مكان وهذا خلاف المشاهدة.

المطلب الرابع: حدود الحواس:

ويدخل في طبيعة الحواس أن العلم الحديث استطاع أن يكشف بجلاء

---

(١) انظر: شرح المواقف ص١٩٧ ـ ٢٠٢ وشرح النسفية ١/ ١٣٧، ١٣٨.

(٢) انظر: درء التعارض الابن تيمية ٧/ ٣٢٣ ـ ٣٢٤.

عن حدود الحواس بحيث يعطي مقدارًا كميًا لمحدودية كل حاسة الأمر الذي يعني أن الحواس إنما هي قوى إدراكية محدودة.

يقول أحد الباحثين ملخصًا ما وصل إليه الدرس العلمي لمحدودية الحواس: (الحواس منافذ العقل إلى العالم وقنوات الإدراك له، لكن قدراتها محدودة وإمكاناتها متناهية فالعين البشرية يمكنها أن تبحر متعمقة على بعد عشرة أمتار، إن أقصى مسافة يمكن للعين البشرية أن ترى الشمعة المضيئة في الليلة الظلماء الصافية هي ٤٥ كيلومترًا أي أن هناك حدًا للإبصار يسمى عتبة الإبصار: عتبة الإبصار لشمعة مضيئة ٤٥ كيلومترًا، والأذن تسمع دقات الساعة التي في يدك. وإذا كان الجو هادئًا خاليًا من الضوضاء فبإمكان الأذن أن تسمع دقات الساعة على بعد سبعة أمتار كحد أقصى أما إذا كانت الساعة على مسافة أبعد فإن الأذن البشرية لا تسمع دقاتها. وهذه هي عتبة السمع لساعة اليد هي ٧ أمتار.

ولحاسة اللمس حدود كذلك فيمكنك أن تحس بقطعة نقود تسقط على يدك ولكنك لا تحس بذرة الغبار تسقط على جسمك، و«عتبة الإحساس هي سقوط شعرة صغيرة على الخد من ارتفاع سنتيمتر واحد. وكذلك الأمر في حاستي الشم والذوق» إذن للحواس حدود للحساسية ندعوها «عتبة الإحساس» ولو لم يكن لحواسنا حدود لما احتجنا إلى التلسكوبات والمجهر ومكبرات الصوت والتلفون والراديو، والتلفزيون.

وأمر آخر يخص الحواس وهو إدراكها أو إحساسها بالفروق[١]. فكيف تعرف أن إضاءة الشمعة (أ) هي أكثر أو أقل من إضاءة الشمعة (ب)؟

---

(١) سيأتي ان شاء الله بحث إن الحواس لا تحكم، مما يعني أن هذه المسألة ليست محل تسليم إذ الذي يحكم ويدرك الفروق إنما هو العقل وليس الحواس انظر: ص ١٨٦!

أو إن درجة حرارة اليد اليمنى أعلى أو أدنى من درجة حرارة اليد اليسرى؟

أو أن وزن الجسم أكثر أو أقل من وزن الجسم (ب)؟

إن السؤال هنا يتعلق بإدراك الحواس للفروق بين الظواهر التي نعيش بها إن أقل فرق يمكن إدراكه هو ٢,٠ من وزن الجسم هذا من ناحية الوزن، كذلك هناك حدود دنيا للفروق التي يمكن إدراكها للتمييز بين إضاءة جسمين، أو التمييز بين لونين، أو للتمييز بين صوتين أيهما أشد أو أعلى درجةً ترددًا.

هذه الحدود للفروق ندعوها (عتبة الفروق) فعلينا أن نلجأ إلى الميزان، والمسطرة والمحرار، وأدوات القياس الأخرى لعجز حواسنا عن التمييز بين الفروق الدقيقة.

وناحية ثالثة تحد من إدراكنا للعالم عن طريق الحواس هي حدود الحزمة أو (عتبة الطيف) إن أقصر موجات الضوء المرئي الذي تحس به العين هي موجات الضوء البنفسجي التي يبلغ طولها ٣٨٠ نانومتر (النانومتر = واحد بالبليون من المتر)، وأطولها هي موجات الضوء الأحمر التي يبلغ طولها ٧٨٠ نانومتر. فإذا كان طول الموجات الكهرومغنطيسية أقل من ٣٨٠ نانومتر، أو أكثر من ٧٨٠ نامومتر فإن العين لا تحس بها أي لا ينتج عنها رؤية ولكن الطيف الكهرومغنطيسي يضم أطوالًا أخرى على جهتي الطيف المرئي.

وفي الحقيقة أن الجزيء المرئي لا يمثل إلا جزءًا صغيرًا جدًا من الطيف الكهرومغناطيسي..

وإذا انتقلنا إلى حاسة السمع فسنجد أنه يمكن للأذن البشرية أن تسمع الأصوات التي يتراوح تردد موجاتها بين ٢٠ وَ ٢٠,٠٠٠ ذبذبة في الثانية. أي أن الأذن لا تستطيع سماع الأصوات إذا كان ترددها أقل ٢٠ وأكثر من

٢٠,٠٠٠ ذبذبة في الثانية لذلك فإننا لا نسمع الأمواج فوق الصوتية لأن ترددها يزيد على ٢٠ ذبذبة في الثانية. لكن هناك مخلوقات أخرى تسمع هذه الأمواج كالخفاش فالحواس إذن محدودة مقيدة في ثلاث أنواع من الحدود لا تتجاوزها:

- عتبة الإحساس.
- عتبة الفروق.
- عتبة الطيف)[١].

وإرجاع المعرفة بالفروق إلى الحواس من خلال الكشف الكمي عن قدرتها لا يعني أنها هي الحاكم الذي يميز بين فروق المحسوسات إذ ليس فيه أكثر من أن الحواس تنقل هذا القدر إلى العقل وأما ما هو أصغر منه فلا تستطيع أن تنقله وهذا ما سيتضح لاحقًا.

ومن هنا فإن إثبات محدودية الحواس والكشف عن قدرتها الإدراكية في صورة قيم كمية يؤكد فكرة أن عملها متوقف على شروطها الموضوعية المناسبة وهو في ذات الوقت لا ينافي القول بأن إدراكها لمدركاتها أمر فطري إذا أخذ وصف الفطرية بما هو قسيم النظر والاستدلال إذ إن العين ترى الألوان دون اختبار وإعمال فكر والسمع يدرك الأصوات دون اختبار وهكذا سائر الحواس وأما إن أخذ وصف الفطرية بمعنى أنها تدرك المحسوسات عند تحقق شروطها الموضوعية وانتفاء موانعها فهي إدراكات فطرية بهذا المعنى فكما أن الموانع لا تقدح في فطريتها عند من يقر بذلك فكذلك الشروط لا تقدح في فطريتها.

---

(١) آفاق بلا حدود: بحث في هندسة النفس الإنسانية لمحمد التكريتي ص ٣٣ ـ ٣٥.

المطلب الخامس: مدركات الحواس:

يكتنز العالم من حولنا بعدد لا يحصى من المحسوسات وهي إما ذوات وإما صفات؛ فالذوات كالجبال والأنهار والأشجار والحيوانات والحشرات ونحوها، والصفات كالألوان والطعوم والروائح والأصوات والظلمات والنور ونحوها.

وكل حس يتعلق إدراكه ببعض هذه الأشياء بحيث ينتظم الحس الواحد عددًا لا يحصى من أفراد المدركات وقد حاول بعض أهل العلم إحصاء الأنواع الإدراكية لكل حاسة يقول الراغب في المفردات: (فأما الحواس فلكل واحد منها إدراك مخصوص: فللمس عشر إدراكات: الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة واللين والخشونة والصلابة والرخاوة والخفة، وللذوق سبع: الحلاوة والمرارة والملوحة والحموضة والحرافة والعفوصة والتفاهة، وللشم اثنتان: الطيب والنتن، وللسمع اثنتان: الصوت البسيط والكلام المركب منه، وللبصر أحد عشر إدراكًا: النور والظلمة واللون والجسم وسطحه وشكله ووضعه وأبعاده وحركاته وسكناته واعداده)[(١)].

وفي هذا الإحصاء أمور:

١ ـ إنه جعل الكلام المركب من مدركات السمع والتحقيق أن التركيب البنيوي في نحو الكلام ونظامه إنما هو موضوع عقلي يرجع إلى نظام اللغة المغروس في النفس البشرية وهو ما حرره تشومسكي في نظريته المعروفة: النحو التوليدي ويدل عليه ما نشاهده من أن الكلام المركب له إدراكان إدراك باعتباره صوت من الأصوات لا

(١) المفردات للراغب ص٧٨.

يختلف عن الصوت البسيط وهذا الإدراك هو الجانب الحسي في الموضوع وهو وظيفة الأذن وإدراك باعتباره معاني مترابطة يحتاج إلى فهم واستيعاب وهذا هو الجانب العقلي في الكلام فإن الرجل حين يسمع كلامًا مركبًا من لغة لا يعرفها فإنه لا يسمع إلا أصوات لا تختلف عن أصوات العصافير والطيور وسائر الكائنات وهو إدراك مجرد الصوت دون فهم معناه، أما حين يكتسب هذه اللغة بحيث يعرف المعاني ويعرف ألفاظها ويعرف العلاقات النحوية بينها فهنا ينتقل المدرك من أصوات حسية إلى معاني معقولة.

وهذان الجانبان هما ما أوضحهما تشومسكي بفكرة: القدرة والأداء، حيث أن للجملة بنيتين إحداهما عميقة (deep structure) وهي القدرة وهي كامنة في العقل والأخرى سطحية (surface structure) وهي الأداء المشتمل على التمثيل الصوتي الملفوظ[1].

وقد أشار ابن تيمية إلى الجانب الحسي والجانب العقلي في اللغة المسموعة فالجانب الحسي هو كونها نطقية والمنطوق لا يصدر إلا عن جهاز النطق وكونها سمعية والمسموع لا يتم إلا عن طريق جهاز السمع وهذان هما الشق الحسي في الكلام المركب.

وأما الجانب العقلي فهو في تصور المعاني وهذا لا يتم إلا بالفؤاد الذي يعقل المعاني المشتركة والمختصة[2].

٢ ـ إن إحصاء هذه المدركات ليس بمحل اتفاق بين العلماء وإنما

(١) انظر: دلالة السياق لردة الله الطلحي ص ٢١٥.

(٢) انظر: الفتاوى لابن تيمية ٩/٥٩، وانظر: الدراسات النحوية واللغوية في مؤلفات شيخ الإسلام لهادي الشجيري ص٥٩.

يحصى كل واحد منهم ما ظهر له فبينما يقصر الراغب مدركات اللمس ـ مثلًا ـ في عشر إدراكات يجعلها ابن سينا أكثر من ذلك فيفصلها في أربعة عشر كيفية هي: (الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة واللطافة والغلظ واللزوجة والهشاشة والجفاف والبلة والصلابة واللين والخشونة والملامسة)[1].

ولم يقع التفاوت في مجرد حاسة اللمس وإنما وقع بينهم في أكثر مدركات الحواس ومع أهمية ذلك في الوقوف على الأمثلة الكافية لتصور طبيعة الحس ومجالاته من جهة والعزل بين المدركات لاختيار أيها حسي وأيها ليس كذلك من جهة أخرى إلا أن كل ذلك لا يؤثر على القيمة المعرفية لوظيفة الحس وآليات اشتغاله ومن هنا كانت بعض الأمثلة تكفي لتوضيح العمل المعرفي للحواس فأغنى هذا عن تقصي المدركات واحدًا واحدًا والتحقق منها.

المطلب السادس: أنماط الحس:

فمع اتحاد الحواس في طبيعتها وموضوعها إلا أن علاقتها فيما بينها ليست على درجة واحدة وإنما يقترب بعضها من بعض حتى تتضاءل الفروق مما حمل العلماء على اعتبارها نمطًا واحدًا وقد عزل العلماء قديمًا وحديثًا بين أنماط الحس لأمور راجعة إلى خصائص الحواس في نفسها أو لما يترتب على كل نمط من أثر معرفي أو تربوي.

فبالنظر إلى طبيعتها في نفسها لاحظ العلماء أن الذوق واللمس والشم

---

(١) الشفا لابن سينا تحقيق: محمود قاسم، ١/ ١٥٠.

إنما تعتمد في إدراكها على مباشرة المحسوس فاعتبرت كالجنس الواحد وهذا بخلاف السمع والبصر إذ إنهما يدركان المحسوس دون مباشرة يقول ابن تيمية: (مع أن الفرق الذي بين أنواع الحسيات تختلف فيه العلوم أعظم مما تختلف في هذا.

وإن البصر يرى من غير مباشرة المرئي والذوق والشم واللمس لا يحصل له إلا بمباشرة المحسوس والسمع وإن كان يحس الأصوات فالمقصود الأعظم به معرفة الكلام وما يخبر به المخبرون من العلم... وأما الشم والذوق واللمس فحس محض لا يحصل الإحساس إلا بمباشرة الحيوان لذلك فالثلاثة كالجنس الواحد وقد قال تعالى: ﴿ وَيَوْمَ يُحْشَرُ أَعْدَآءُ ٱللَّهِ إِلَى ٱلنَّارِ فَهُمْ يُوزَعُونَ ﴿١٩﴾ حَتَّىٰٓ إِذَا مَا جَآءُوهَا شَهِدَ عَلَيْهِمْ سَمْعُهُمْ وَأَبْصَٰرُهُمْ وَجُلُودُهُم بِمَا كَانُوا۟ يَعْمَلُونَ ﴿٢٠﴾ وَقَالُوا۟ لِجُلُودِهِمْ لِمَ شَهِدتُّمْ عَلَيْنَا ۖ قَالُوٓا۟ أَنطَقَنَا ٱللَّهُ ٱلَّذِىٓ أَنطَقَ كُلَّ شَىْءٍ وَهُوَ خَلَقَكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ ﴾ [فُصِّلَت: ١٩ ـ ٢١]

فالجلود إن خصت باللمس لم يدخل فيها الشم والذوق وإن قيل بل يدخل فيها عمت الجميع وإنما ميزت عن اللمس لاختصاصها ببعض الأعضاء وبنوع من المدركات وهو الطعوم والروائح فإن سائر البدن لا يميز بين طعم وطعم وريح وريح ولكن يميز بين الحار والبارد واللين والصلب...)[١].

وما قرره ابن تيمية في وقت مبكر هو ما كشفت عنه الدراسات الحديثة[٢] في تقسيم الأنماط الحسية إلى ثلاثة هي النمط السمعي والنمط البصري والنمط الحسي الذي يراد به خصوص الذوق واللمس والشم.

---

(١) الرد على المنطقيين لابن تيمية ص ١٣٧ ـ ١٣٩.

(٢) انظر: آفاق بلا حدود: بحث في هندسة النفس الإنسانية ص ٥٦.

غير أن الدراسات الحديثة لم تقم بهذا التقسيم لمجرد أن طبيعة اللمس والذوق والشم طبيعة واحدة لوجود خاصية المباشرة التي لا تتحقق في السمع والبصر وإنما اعتمدت هذا التقسيم لهذه الخاصية مع خاصية أخرى وهي أن الدراسات النفسية السلوكية كشفت أن الناس وإن توفرت لهم هذه الأمور الثلاثة فإن التجربة العلمية أثبتت أن في كل إنسان ميلًا إلى نمط دون نمط فمن الناس من يغلب عليه النمط البصري بمعنى أن الصور والألوان هي المفضلة لديه من بين سائر المدركات ومنهم من يغلب عليه النمط السمعي بمعنى أن الأصوات هي المفضلة لديه من بين سائر المدركات ومنهم من يغلب عليه النمط الحسي بما فيه المشاعر الداخلية بمعنى أن الوجدانيات هي المفضلة لديه.

وقد رتبوا على هذه الأنماط بعض القواعد المهارية التي تساهم في التواصل الناجح والمفيد مع كل إنسان تبعًا لنمطه المفضل مما يعني أن هذا التوصيف مما تم الاعتماد عليه في تصميم الدورات المهارية التي ترفع من كفاءة الشخص في تواصله مع محيطه.

وكما قرر العلم الحديث هذه القسمة الثلاثية للحواس الظاهرة فقد قرر الصوفية جنس هذا التقسيم في الوجدانية حيث إن ما يرد على قلب العارف لا يخرج عن هذه الأنماط إذ ما يرد عليه إما أن يكون مخاطبات أو مشاهدات أو مكاشفات[1].

---

(١) انظر: المصادر العامة للتلقي عند الصوفية ص١٨٣ ـ ٢٠١ فقد استقصى المؤلف التعريفات وبين أنها تتفاوت تفاوتًا لا ينضبط، وبعضهم يدخل بعضها في بعض بحيث لا يوجد تعريف مختار لأن الصوفية أهل إشارات لا عبارات، لكن لا تخرج من الأجناس المذكورة.

وفي توضيح هذا يقول الغزالي: (... والصفاء يسبب الكشف ومنها انبعاث نشاط القلب بقوة... فيتقوى به على مشاهدة ما كان تقصر عنه قبل ذلك قوته،... بل القلب إذا صفا ربما يمثل له الحق في صورة مشاهدة أو في لفظ منظوم يقرع سمعه يعبر عنه بصوت الهاتف...)[1] فهنا قسم معرفة القلب إلى ما يقع بالقلب نفسه لشدة الصفاء وهو مباشرة المعرفة العرفانية وإلى ما يسمعه القلب كما تسمع الأذن وهذا هو الخطاب أو المخاطبة أو الهواتف وإلى ما يشاهده القلب كما تشاهد العين وربما أطلق الصوفية على الجميع لقب الكشف.

يقول ابن تيمية: (فما كان من الخوارق من باب العلم فتارة بأن يسمع العبد ما لا يسمعه غيره وتارة بأن يرى ما لا يراه غيره يقظة ومنامًا، وتارة بأن يعلم ما لا يعلم غيره وحيًا وإلهامًا، أو إنزال علم ضروري، أو فراسة صادقة، ويسمى كشفًا ومشاهدات، ومكاشفات ومخاطبات: فالسماع مخاطبات، والرؤية مشاهدات، والعلم مكاشفة، ويسمى ذلك كله كشفًا ومكاشفة أي كشف له عنه)[2].

وهو تقسيم منضبط حيث أشار القرآن الكريم إلى النافع منه ففي قوله تعالى: ﴿كَلَّا لَوْ تَعْلَمُونَ عِلْمَ الْيَقِينِ ﴿٥﴾ لَتَرَوُنَّ الْجَحِيمَ ﴿٦﴾ ثُمَّ لَتَرَوُنَّهَا عَيْنَ الْيَقِينِ ﴿٧﴾﴾ [التكاثر: ٥ ـ ٧].

وأشار إلى الرتبة الثالثة في قوله تعالى: ﴿وَأَمَّا إِن كَانَ مِنَ الْمُكَذِّبِينَ الضَّالِّينَ ﴿٩٢﴾ فَنُزُلٌ مِّنْ حَمِيمٍ ﴿٩٣﴾ وَتَصْلِيَةُ جَحِيمٍ ﴿٩٤﴾ إِنَّ هَٰذَا لَهُوَ حَقُّ الْيَقِينِ ﴿٩٥﴾﴾ [الواقعة: ٩٢ ـ ٩٥]

---

(١) إحياء علوم الدين للغزالي ٢/ ٢٦٨.

(٢) الفتاوى لابن تيمية ١١/ ٣١٣.

فهنا ثلاث مراتب: علم اليقين وعين اليقين وحق اليقين، وقد أشار المفسرون إلى أن علم اليقين هو ما يحصل بالخبر والاعتبار وعين اليقين هو ما يحصل بالرؤية والمشاهدة وحق اليقين هو مباشرة الشيء نفسه.

يقول ابن القيم: (الفرق بين علم اليقين وعين اليقين: كالفرق بين الخبر الصادق والعيان وحق اليقين فوق هذا.

وقد مثلت المراتب الثلاثة بمن أخبرك: أن عنده عسلًا وأنت لا تشك في صدقه ثم أراك إياه فازددت يقينًا ثم ذقت منه فالأول علم اليقين، والثاني عين اليقين، والثالث حق اليقين... ـ ثم أشار ابن القيم إلى صلة ذلك بالموضوع الديني ـ فقال: فعلمنا الآن بالجنة والنار علم يقيني فإذا أزلفت الجنة في الموقف للمتقين وشاهدها الخلائق وبرزت الجحيم للغاوين وعاينها الخلائق فذلك عين اليقين، فإذا أدخل أهل الجنة الجنة وأهل النار النار، فذلك حينئذٍ حق اليقين)[١].

فمن هنا كان في الحس الظاهر ما يقابله في الحس الباطن ويشكل الاثنان نمطًا واحدًا يؤثر على مواقف الإنسان في اتصاله بمحيطه مع أن لكل نمط قوته من حيث اليقين وعدمه وكل هذا مما تم التحقق منه في كثير من العلوم فاتحدت نتائجها في الكشف عن بنية الأنماط في نفسها وإن اختلفت في توظيفاتها إذ قد يتم توظيفها في حق كما يمكن توظيفها في باطل.

وعرضها على مافي القرآن الكريم كما في الجدول التالي يحرر المراد:

---

(١) الضوء المنير على التفسير ـ من كلام ابن القيم ـ جمع: علي الصالحي ٦/ ٤٤٧.

الرقم	النمط (علم النفس)	الحس الظاهر	الحس الباطن (التصوف)	مصطلح القرآن
١	السمعي	السمع	المخاطبات	علم اليقين
٢	البصري	البصر	المشاهدات	عين اليقين
٣	الحسي	الذوق،الشم،اللمس	المكاشفات	حق اليقين

مع بيان أن حق اليقين في القرآن الكريم لا يقتصر على ما يدركه المرء ببعض الحواس دون بعض بل هو ادراك يشمل كل قوى الانسان دون استثناء.

المطلب السابع: زيادة الإحساس ونقصانه:

فإن الحواس مع ما تنقله من المدركات الحسية تتفاوت في تحقيق ذلك مما يعني أن من طبيعتها الزيادة والنقصان ويقتضي هذا تفاوتها في درجات اليقين وعدم اليقين وبين هذين الطرفين مراتب. وتفاوت الإحساس قوةً وضعفًا متحقق من جهات:

١ ـ إن الإحساس الحاصل بالحواس مجتمعة أكمل من الحاصل ببعضها فما اجتمع في المعرفة به السمع والبصر والذوق والشم واللمس أكمل من الإحساس الحاصل بواحد من هذه الحواس فمن سمع خبرًا عن فاكهة معينة حصل له بطريق السمع معرفة معينة فإذا سمع عنها ثم رآها فمعرفته أكمل ثم إذا سمع عنها ورآها ولمسها كانت معرفته أكمل ثم إذا ضم إلى ذلك شمه لرائحتها كانت معرفته بها أكمل حتى يضم إلى ذلك أكله لها محصلًا بذلك من العلم بها معرفة أكمل وإذا تناولها حال الجوع والشهوة لها كانت معرفته بها أكمل من تناولها في حال الشبع.

فما تحصله الحواس من المعرفة يتفاوت قوةً وضعفًا تبعًا لتواتر الحواس

على العلم به وهي جهة محققة لإثبات الزيادة والنقص في الإحساس.

٢ ـ إن بعض الحواس أكمل من بعض في تحصيل المعرفة وأهم الحواس السمع والبصر ولم يقل أحد بتساويهما من كل وجه في تحصيل المعرفة مما يقضي بتفاوت الإحساس الحاصل بهما.

واختلف في الأفضل منهما[١] فقالت طائفة إن السمع أفضل لعدد من الاعتبارات أهمها أن مدرك السمع أعم من مدرك البصر فإنه يدرك الكليات والجزئيات والشاهد والغائب والموجود والمعدوم والبصر لا يدرك إلا المشاهدات ومنها أن مدار العلوم على السمع إذ إن العلم إنما ينال بالتفاهم والتخاطب.

وذهب آخرون إلى تفضيل البصر مطلقًا إذ إن المعرفة الحاصلة بمشاهدة الشيء أكمل من المعرفة الحاصلة بوصفه بالكلام.

واختار ابن تيمية التفصيل إذ إن السمع يمتاز عن البصر بما يفضله فيه كما أن البصر يمتاز عن السمع بما يفضله فيه وبهذا فالتفضيل بينهما إنما هو من وجه دون وجه.

يقول ابن تيمية في هذا: (وهذا ـ يعني ما يحصل من طريق السمع من علوم الأنبياء وأخبارهم ـ سبب تفضيل طائفة من الناس لـ «السمع» على «البصر»...

وقال الأكثرون البصر أفضل من السمع والتحقيق أن إدراك البصر أكمل

(١) انظر: مفتاح دار السعادة لابن القيم ١/ ١٢٨، حيث جمع أقوال الفريقين ووازن بينهما موافقًا ابن تيمية في تفضيل هذا من وجه وهذا من وجه.

كما قاله الأكثرون، كما قال النبي ﷺ: «ليس المخبر كالمعاين»[(١)].

لكن السمع يحصل به من العلم لنا أكثر مما يحصل بالبصر فالبصر أقوى وأكمل والسمع أعم وأشمل)[(٢)].

وتحقيق الدرس في أفضلية أحدهما على الآخر إما مطلقًا وإما من وجه دون وجه لا يؤثر في المراد إذ المراد إثبات أن الإحساس يتفاضل ومن جهات تفاضله إن بعض الحواس أكمل من بعض في إفادة المعرفة وهذا القدر متحقق على كل احتمال سواءً كان السمع هو الأفضل أو كان البصر هو الأفضل أو كان أحدهما في حال دون حال.

٣ ـ إن الحاسة الواحدة يختلف إدراكها تبعًا للأحوال التي تعرض للإنسان فإدراك المحسوسات في حال الشباب ليس كإدراكها في حال الشيخوخة كما أن ما يعرض للحاسة الواحدة من المرض والصحة يؤثر في ذلك وهذا مشاهد.

٤ ـ إن الإدراك الحسي الذي تشترك فيه الحاسة الطبيعية مع الوسائل المساعدة ليس كالإدراك الذي لم يتحصل إلا بالحاسة الطبيعية وحدها فمشاهدة الكواكب بمساعدة التلسكوبات عند إنسان الحضارة العلمية المعاصرة ليس كمشاهدة النجوم عند إنسان البادية الذي يعتمد على حواسه وحدها وسماع نبضات القلب بالأذن المجردة ليس كسماع الطبيب الذي يستعين بالسماعات الطبية وكل هذا يؤكد أن الحس يتطرق إليه التفاضل من هذه الجهة.

٥ ـ وكما يتفاضل الحس لأمور راجعة إليه في نفسه فهو يتفاضل لأمور

---

(١) مسند أحمد رقم (٢٤٤٧) وحسنه الحافظ في موافقة الخبر الخبر ٢/ ١٣٨ والألباني في صحيح الجامع رقم (٥٣٧٣)

(٢) الرد على المنطقيين لابن تيمية ص ١٣٧.

راجعة إلى الشروط الموضوعية للمحسوسات فالإحساس بالأجسام الصغيرة ليس كالإحساس بالأكبر منها وإدراك الأشياء البعيدة ليس كإدراك القريبة وهي اعتبارات تؤثر في قوة الإحساس وضعفه لا من جهة الحواس وإنما من جهة المحسوسات نفسها.

المبحث الثاني:

صلة الحس بالعقل

تنقل الحواس المعطيات إلى الذهن بحيث تنقل كل حاسة ما يناسبها من المدركات وتقوم بما هو من فطرتها من الوظائف وهي نواقل مجردة حتى إذا وصلت هذه المعطيات إلى العقل قام بدراستها وتحليلها وفق ما عنده من مبادئ أساسية من جهة ووفق ما سبق له العلم به وإدراكه وهذه العلاقة بين الحس والعقل تظهر في صورتين: الصورة التي تتم للإنسان العادي في حياته اليومية وهي علاقة عقلية حسية عفوية، والصورة الثانية هي: التجربة العلمية المخبرية التي يرصد فيها العلماء الظواهر الحسية رصدًا واعيًا ثم يعملون عقولهم بعد ذلك في تحليلها ومقارنتها ونقدها وهما صورتان لا تختلفان من حيث العلاقة وإنما تختلفان من حيث الأهمية والدقة والضبط.

المطلب الأول: العلاقة البسيطة:

في الوضع الطبيعي تنقل الحواس ما يناسبها من المعطيات الحسية للشيء على اختلافها ولكل حاسة مدركاتها المناسبة وهي مدركات لا تقوم بها الحواس الأخرى والعقل يؤلف بين تلك المعطيات المنقولة إليه مكونًا منها الصور الكاملة للأشياء.

وكما لا يمكننا معرفة أي شيء مع عدم الحواس فإننا لا يمكن معرفة أي شيء لو فقدنا العقل إذ تفقد الحواس فائدتها فلا يتصور الإنسان أي شيء وهذا ظاهر في المجنون الذي يشترك مع السوي في سلامة الحواس ويمتاز عنه بفقدان

العقل ولهذا لا ينتفع بما تنقله الحواس بل يكون معرضًا للآفات والتلف.

ومن هنا فإن إدراك الأشياء ليس حسيًا محضًا ولا عقليًا محضًا بل هو عملية مركبة من مجموع الحس والعقل(١).

ومن هنا أخطأ الحسيون حين حصروا المعرفة على مجرد ما تنقله الحواس نافين في ذات الوقت الدور المستقل للعقل فقادهم هذا إلى إنكار المعارف الأولية كما سبق مع إنكار المقدرة الاستدلالية للعقل والتي بها يتم إثبات المقولات الدينية الغيبية.

فإنهم لما حصروا المعرفة في مجرد الحس، والحس لا يدرك إلا المعطى الموضوعي أمامه، وليس في مكنته إدراك ما غاب عنه؛ نفوا قضايا الغيب لعدم إدراكها بالحس. وهي قضايا لا تدرك بالحس وإنما بالقياس العقلي الاستدلالي الذي ينطلق من الأثر الحسي لإثبات مؤثره ومعرفة صفاته، وهذا على وجه الإجمال، كما أن الخبر الصادق (=الوحي) طريق آخر يفصل ما أدركه العقل بالإجمال.

المطلب الثاني: التجربة:

يرتبط مفهوم التجربة بالبعد الحسي المادي حتى لا يكاد مفهوم التجربة يدل إلا على هذا الحصر، مستبعدًا في ذات الوقت علاقة التجربة بالعمليات العقلية الرياضية؛ وهذا راجع للظروف الموضوعية والتاريخية التي شكلت العصر الحديث من جهة عامة والثورة العلمية من جهة خاصة، حيث إن العصور الوسطى قد تشبثت بالدين الكنسي النصراني الذي اعتمد المنطق

---

(١) انظر: المعرفة في الإسلام مصادرها ومجالاتها، لعبد الله القرني، ص ٣٤٣.

الصوري لأرسطو معيارًا للعلم. حيث تحول العصر الوسيط إلى شارح لأرسطو[١]، ومعلوم أن المنطق الصوري عمل عقلي خالص ونشاط ذهني لا يرجع إلى دراسة الواقع الحسي للأشياء ولا يلتفت إلى الطبيعة وأشياءها.

فلما بدأت الثورة العلمية التي بدأها علماء الطبيعة والفلك وهي روح علمية تتجه لدراسة وقائع الأشياء وتتأملها وترصدها وتعالج خصائصها كما هي في واقع الحال تحول الأمر من العقل المحض إلى المحسوسات المادية وهي ما عرف بالثورة العلمية التي هي: (استبدال لنسق فكري بنسق آخر)[٢] وغني عن البيان ما لحق العلماء التجريبيين من لأواء وعنت وصلت للسجن والقتل في حق بعضهم حين خرجوا عن سنن الكنيسة الأرسطي إلى المنهج التجريبي الذي يتحسس الطبيعة ويستنطقها كي تكشف عن ذاتها دون تدخل العقل المحض.

هذه الظروف عزلت مفهوم التجربة عن العقل حتى انتشر في المخيال العلمي أن المنهج العقلي شيء والمنهج التجريبي شيء آخر مما يعني أن التجربة بما تتضمن من قواعد منهجية لا تقوم إلا على قطيعة معرفية مع العقل.

فالتجربة في مفهومها تأثرت بهذه المتتالية الفكرية التي شحنت المصطلح بهذا المعنى من جهة كما أن الحسيين أسهموا في نفس النتيجة من جهة أخرى إذ حصرهم المعرفة في مجرد الحس مع رد العقل وإبطاله دفع بالمفهوم إلى اعتبار التجربة نشاطا حسيا خالصا ولهذا نجد أن الباحثين يصنفون المناهج إلى ثلاثة مناهج أساسية هي المنهج الاستنباطي العقلي والمنهج التجريبي

---

(١) انظر: تاريخ الفكر الأوروبي لرونالد ترجمة الشيباني ص١٨ ـ ٢٦.

(٢) انظر: منطق التقدم العلمي لخالد قطب ص١٣١ ـ ١٣٣.

والمنهج التاريخي وفي إطلاق التجريبي على الحواس مع عزلة عن العقل كشف عن قطع التجربة عن العقل كما لا يخفى.

ومما أسهم في هذه القطيعة رفض كثير من الفلاسفة او تهوينهم للفروض العلمية في التجربة باعتبار أن التجربة لا تحتاج إلا إلى مشاهدة الطبيعة ولا حاجة لتدخل الذهن معتمدين على عدد من الأمور منها قول نيوتن: (لقد تقدمت حتى الآن في تفسير الظواهر السماوية وظواهر المد والجزر بقوة الجاذبية ولكن لم أحدد بعد سبب هذه الجاذبية ولم أستطع أن أستنبط من الظواهر أسباب خواص الثقل ولم أتخيل فروضًا لأن كل ما لا يستنبط من الظواهر يسمى فرضًا. وليس للفروض مكان في الفلسفة التجريبية سواء أكانت فروضًا ميتافيزيقية أم فيزيقية (طبيعية) أم خاصة بالصفات الخفية أم ميكانيكية ففي هذه الفلسفة تستنبط القضايا الخاصة من الظواهر ثم تعمم بالاستقراء وعلى هذا النحو عرفت قوانين الحركات وقوانين الثقل)[١].

ومع أن نيوتن لم يقصد إلغاء دور العقل في التجربة إلا أن كلامه هذا وهو أحد مؤسسي المنهج التجريبي أسهم في تشكيل مفهوم التجربة بعيدًا من دور العقل مع انه إنما عنى الفروض الخيالية الجامحة التي لا تتقيد بالظاهرة الطبيعية المدروسة[٢] وهو في هذا منسجم مع التجريبيين الأوائل الذين كان موقفهم ردة فعل للمنطق الصوري الذي يهمل أشياء الطبيعية ولا ينزل إلى أرض الواقع[٣].

وبهذه التوطئة يظهر أن التجربة لا تنتمي إلى الحس فقط بل هي عملية

---

(١) المنطق الحديث ومناهج البحث لمحمود قاسم ص ١١٨ ـ ١١٩.

(٢) انظر: المنطق الحديث ومناهج البحث لمحمود قاسم ص ١١٩.

(٣) انظر: في المنطق الحديث ومناهج البحث لمحمد عبد الحافظ ص٨٦ ـ ٨٧.

مقصودة مركبة من مجموع الحس والعقل حيث إن المجرب يصغي إلى الظاهرة المدروسة بحواسه مستعينًا بالوسائل المخبرية التي هي في حكم الحواس وهي تنقل ما تتحصل عليه إلى العقل، والعقل بدوره يعمل بالمبادئ الفطرية الأساسية من جهة مع النظريات التي تحصلت لديه من نشاطات سابقة وبمجموع معطيات الحواس ومعرفة العقل تتمخض نتائج التجربة وهذا ما تفطن إليه ابن تيمية فقال:

(وكذلك المجربات فعامة الناس قد جربوا أن شرب الماء يحصل معه الريّ وإن قطع العنق يحصل معه الموت وأن الضرب الشديد يوجب الألم. والعلم بهذه القضية الكلية تجريبي فإن الحس إنما يدرك ريًا معينًا وموت شخص معين وألم شخص معين.

أما كون كل من فعل به ذلك يحصل له مثل ذلك فهذه القضية الكلية لا تعلم بالحس بل بما يتركب من الحس والعقل...هذا النوع قد يسميه بعض الناس كله تجريبيات وبعضهم يجعله نوعين: تجريبيات وحدسيات[١] فإن كان الحس المقرون بالعقل من فعل الإنسان كأكله وشربه وتناوله الدواء سماه تجريبيًا، وإن كان خارجًا عن قدرته كتغير أشكال القمر عند مقابلة الشمس سماه حدسيًا. والأول أشبه باللغة فإن العرب تقول رجل مجرَّب ـ بالفتح ـ لمن قد

---

(١) التفريق بين التجريبيات والحدسيات باعتبار أن الأولى من إنشاء الإنسان وبإرادته واختياره دون الثانية يشبه تفريق المعاصرين بين الملاحظة العلمية والتجربة باعتبار أن التجربة إنما هي ما يقوم به الباحث داخل معمله بخلاف الملاحظة، فمشاهدة البرق ـ مثلًا ـ في الطبيعة إنما هي ملاحظة علمية لا يتدخل الباحث في إيجادها أما إحداث شرارة كهربية داخل المعمل إنما هي من عمل الباحث ليصمم برقًا صناعيًا ليتمكن بذلك من مراقبته كلما أراد للخلوص بنتائج علمية أقرب للدقة. انظر: المنطق الحديث لمحمود قاسم ص٨٧ ـ ٩١ وهذا التفريق قديمًا أو حديثًا لا يؤثر في المطلوب إذ أن كل هذه المفهومات مركبة من عمل الحس والعقل معًا.

جربته الأمور وأحكمته وإن كانت تلك من أنواع البلايا التي لا تكون باختياره وذلك أن التجربة تحصل بنظره واعتباره وتدبره كحصول الأثر المعين دائرًا مع المؤثر المعين دائمًا فيرى تلك عادة مستمرة لاسيما إن شعر بالسبب المناسب..... فالمقصود أن لفظ التجربة يستعمل فيما جربه الإنسان بعقله وحسه وإن لم يكن من مقدوراته)[١].

وإذا كانت التجربة مركبة من الحس والعقل فهذا يعني إثبات الصلة بين هذين الطريقين وأنه لا غنى لأحدهما عن الآخر، كما يعني أن أي نتيجة من نتائج التجربة لابد أن تستند عليهما مما يعني أن إبطال نتائج التجارب إما أن يكون بمخالفة الحس أو بمخالفة العقل أو بمخالفتهما جميعًا. فالتجربة المخالفة لصريح العقل يمكن إبطالها بالعقل دون الحاجة إلى التحقق من صحتها تجريبيًا فالتولد الذاتي ـ مثلًا ـ الذي يدعي فيه بعض علماء الأحياء الملاحدة إن الحياة ولدت نفسها دون خالق حيث لاحظوا إن الطعام المتعفن تتولد منه ديدان وكائنات حية كما هو مشاهد مفسرين هذه الظاهرة بأن الحياة تتولد ذاتيًا من المادة[٢].

حيث تم نقل هذا الموضوع التجريبي إلى حقل الدين والفلسفة ليتوصل الماديون به إلى إنكار وجود الله وتقرير المذهب المادي حيث إن الكائنات إذا تولدت ذاتيًا فلا حاجة لفكرة أن الله خلق الكائنات!

علمًا أن التولد الذاتي باطل عقلًا وتجريبيًا.

فأما بطلانه عقلًا فهو أن هذا مناقض لمبدأ السببية العقلي إذ لا يمكن أن

---

(١) الرد على المنطقيين لابن تيمية ص ١٣٤ ـ ١٣٦ و٣٤٨.

(٢) انظر: صراع مع الملاحدة حتى العظم لعبدالرحمن حبنكة الميداني ص٧٩، والعقيدة في الله لعمر الأشقر ص٨٠.

يكون شيء من لا شيء بحيث إن الكائن الحي ينتقل من العدم المحض إلى الوجود لغير مؤثر وإنما لذاته.

وهذا الرد راجع إلى مجرد العقل دون إخضاع الكائنات الحية للمراقبة والمشاهدة ودون الحاجة لتحقيق هذا تجريبيًا وهذا الشق العقلي من الرد هو المراد بإيراد المثال السابق من جهة إمكان الرد عقليًا على القضايا التجريبية كما يؤكد أن التجربة مركبة من الحس والعقل معًا.

وأما إبطال التولد الذاتي تجريبيًا فيظهر في الجهد البائس الذي بذله ستالين[١] حين كلف أحد العلماء ليثبت علميًا أن الحياة نشأت تلقائيًا من المادة ليدعم بذلك العقيدة الرسمية للدولة فأمضى فريق البحث نحو عشرين سنة دون جدوى.

ولم ينتفع هؤلاء بفشلهم بل زعموا أنهم ربما نجحوا في التجربة لو تمت على كوكب آخر غير الأرض إذ إن الأرض لا تسمح ظروفها الراهنة بذلك[٢].

وهو إصرار جامح يفرض على العالم أنه لابد ان يؤمن بالتولد الذاتي ويبطل عقيدة الخلق.

والتجربة هي النسيج الذي يسري في المكتشفات العلمية المعاصرة وسيأتي بيان دور المكتشفات العلمية في الدين ومدى مقدرتها النقدية لمسائله في موطن خاص إذ إن هذا البحث إنما عقد لبيان الصلة بين الحس والعقل فحسب.

---

(١) انظر: النظريات العلمية الحديثة لحسن الاسمري ١/٣٠٨

(٢) انظر: العلمانية لسفر الحوالي ص ٣٤٢ ـ ٣٤٣.

المبحث الثالث:

المقدرة النقدية للحس:

يمكن الكشف عن المقدرة النقدية للحس من خلال بيان دوره في المعرفة؛ ودوره في المعرفة يظهر من جهة أن الحس لا يدرك إلا الأشياء المعينة كما يتجلى في بحث خطأ الحواس ومدى أمانتها في نقل المعرفة ويتضح أخيرًا من جهة قدرة الحس على الحكم والتقويم وهل له هذه الخاصية أم لا؟

المطلب الأول: المدركات الحسية لا تكون إلا معينة:

المدرك الحسي هو مدرك معين إذ إن البصر لا يرى إلا شيئًا معينًا والسمع لا يدرك إلى مسموعًا معينًا وكذا سائر الحواس إذ إنها لا تدرك إلا المعينات دون الكليات والمجردات ونحوها.

ثم هذه المعينات منها المشترك ومنها الخاص.

يقول ابن تيمية: (فإن الحسيات الظاهرة والباطنة تنقسم أيضًا إلى خاصة وعامة. وليس ما رآه زيد أو سمعه أو ذاقه أو لمسه يجب اشتراك الناس فيه، وكذلك ما وجده في نفسه من جوعه وعطشه وألمه ولذته.

لكن بعض الحسيات قد تكون مشتركة بين الناس، كاشتراكهم في رؤية الشمس والقمر والكواكب، وأخص من ذلك اشتراك أهل البلد الواحد في رؤية ما عندهم من جبل وجامع ونهر وغير ذلك من الأمور المخلوقة والمصنوعة)[1].

(١) الرد على المنطقيين لابن تيمية ص ١٣٣ ـ ١٣٤.

فالحسيات المشتركة أو الخاصة لا تلغي كونها معينة فإن اشتراك الناس في مشاهدة الشمس لا يعني كلية الشمس في نفسها إذ هي محسوس معين وجرم مخصوص بخلاف ما يجده المرء من نفسه من الجوع والعطش فإن هذا جوع معين وخاص أما أنه معين فظاهر وأما أنه خاص فإن جوعه الذي يجده في نفسه لا يشاركه في إدراكه أحد من الناس.

وقد جعل المناطقة الأقدمون القضايا الحسية أحد مواد القياس الواجب قبولها باعتبارها قضايا يقينية يتأسس عليها الاستدلال اليقيني.

وهي مثل قولنا: الحرير ناعم الملمس، وقولنا: النار محرقة، وقولنا: العسل حلو[١]، والتحقيق أن تعميم الحكم ليس من عمل الحس وإنما هو من عمل العقل إذ إن الحس لا يدرك إلا أمرًا معينًا ثم أن العقل بعد ذلك يعمم الحكم على سائر أجزاء المحسوس الأخرى لاشتراكها في نفس الخاصية تبعًا لمبدأ الهوية العقلي، ولهذا ذهب ابن تيمية في نقده للمنطق الأرسطي إلى أن الحسيات لا يوجد بها قضية كلية عامة.

قال ابن تيمية في ذلك: (فإذا كان لا بد في كل قياس من قضية كلية فنقول: المواد اليقينيات قد حصروها في الأصناف المعروفة عندهم.

أحدها: الحسيات: ومعلوم أن الحس لا يدرك أمرًا كليًا عامًا أصلًا فليس في الحسيات المجردة قضية كلية عامة تصلح أن تكون مقدمة في البرهان اليقيني.

وإذا مثلوا ذلك بأن النار تحرق ونحو ذلك لم يكن لهم علم بعموم هذه القضية وإنما معهم التجربة والعادة التي هي من جنس قياس التمثيل لما

---

(١) انظر: المنطق القديم لمحمود مزروعة ص ٣٠٣ ـ ٣٠٤.

يعلمونه من الحكم الكلي، لا فرق بينه وبين قياس الشمول وقياس التمثيل وإن علم ذلك بواسطة اشتمال النار على قوة محرقة، فالعلم بأن كل نار لابد فيها من هذه القوة هو أيضًا حكم كلي.

وإن قيل: إن الصورة النارية لابد أن تشتمل على هذه القوة، وإن ما لا قوه فيه ليس بنار، فهذا الكلام إذا قيل: أنه صحيح، قيل: إنه لا يفيد الجزم بأن كل ما فيه هذه القوة يحرق كل ما لاقاه وإن كان هو الغالب.

فهذا يشترك فيه قياس التمثيل، والشمول، والعادة، والاستقراء الناقص، ومعلوم أن كل من قال: (إن كل نار تحرق كل ما لاقته) فقد أخطأ. فإنه لابد من كون المحل قابلًا للإحراق، إذ قد علم أنها لا تحرق كل شيء، كما لا تحرق السمندل[1]، والياقوت، وكما لا تحرق الأجسام المطلية بأمور مصبوغة...

ولا أعلم في القضايا الحسية كليةً لا يمكن نقضها، مع أن القضية الكلية ليست حسية وإنما القضية الحسية إن هذه النار تحرق فإن الحس لا يدرك إلا شيئًا خاصًا)[2].

وابن تيمية في كلامه السابق يعزل بوضوح بين دور الحس الذي هو إدراك المعينات فقط ودور العقل الذي يعمم ما أدركه الحس وتعميمه يتم بالتجربة أو قياس التمثيل أو الاستقراء الناقص وهي منهجيات عقلية من عمل العقل وآليات اشتغاله.

وإذا كان الحس لا يدرك إلا المعينات فليس في مكنته إدراك المجردات

---

(١) نسيج من ريش بعض الطيور لا يحترق. انظر: المعجم الوسيط ١/ ٤٥٢

(٢) الرد على المنطقيين لابن تيمية ص ٣٤٥ ـ ٣٤٦ وانظر: تجديد المنهج في تقويم التراث لطه عبدالرحمن، ص٣٥٤ ـ ٣٥٦.

والكليات بسبب أنها ليست من عمله ولهذا أنكرها الحسيون وهم بهذا على الطرف النقيض من المناطقة الأقدمين فإن المناطقة الأقدمين اعتقدوا أن الكليات توجد في الذهن وفي الخارج فلما أدرك الحسيون خطأ هذا إذ لا يوجد في الخارج إلا أمور معينة خاصة أنكروا الكليات في الذهن أيضًا.

يقول هيوم في هذا: (لقد أثير سؤال بالغ الأهمية عن الأفكار المجردة أو العامة أتكون عامة أم جزئية في تصور العقل لها.

ولقد نازع فيلسوف عظيم ـ يقصد باركلي[١] ـ الرأي التقليدي في هذا الصدد وقرر أن كل الأفكار العامة إن هي إلا أفكار جزئية ربطت باسم معين يخلع عليها دلالة أوسع مدى ويجعلها تستثير ـ إذا لزم الأمر ـ أفرادًا أخرى شبيهة بها)[٢].

وهيوم هنا ينسجم مع موقفه الحسي الذي يحصر المعرفة في مجرد الحس نافيًا في ذات الوقت دور العقل في تعميم الأحكام.

وإذا حصر المعرفة في مجرد الحس، والحس لا يدرك إلا المعينات فهذا يقتضي أن لا يكون هناك أي أفكار عامة أو كلية والحسيون مصيبون في أن الحس لا يدرك إلا المعينات ولا ينقل إلا انطباعات خاصة وجزئية إلا أنهم مخطئون في نفي الأفكار العامة إذ إنها أفكار لا ترجع للحس وإنما ترجع للعقل وهم ينفونه.

وكما أن الحس لا يمكنه نفي المجردات والكليات لأنها من اختصاص

---

(١) هو: جورج باركلي الإنجليزي فيلسوف ورجل دين نصراني مؤسس الاسمية في أوروبا توفي عام (١٧٥٣م). انظر: تاريخ الفلسفة الحديثة ليوسف كرم ص ١٦٢.

(٢) ديفيد هيوم، لزكي نجيب محمود النص رقم (٢) ص ١٧٤.

طريق آخر هو العقل فليس في مكنته نفي ما غاب عنه إذ هو من اختصاص طريق ثالث هو الخبر الصادق ومن هنا ينحصر دور الحس في نقل المعينات التي باشرها ويحصل اليقين بذلك ضرورة ولهذا كانت المشاهدة طريق علمي سليم.

المطلب الثاني: هل تخطئ الحواس؟

إذا كان الحس ينقل الانطباعات الخارجية كما هي بحيث ينقل البصر الألوان ونحوها وينقل السمع الأصوات واللغات وتنقل سائر الحواس ما يناسبها فهل هي أمينة في نقلها لهذه المدركات أم أن الخطأ يعرض لها فيما تنقله؟

والتحقيق أن الخطأ المنسوب للحواس يراد به معنيان:

الأول: خطأ الحكم والتقويم.

الثاني: خطأ راجع لسلامة الحواس من جهة أو لتغير المعطى الموضوعي في نفسه من جهة أخرى.

والحواس تخطئ بالمعنى الثاني دون المعنى الأول فأما أنها لا تخطئ في الحكم فهو راجع إلى أن الحواس لا تحكم أصلًا إذ الحكم خاصة من خصائص العقل لا شأن للحس بها.

يقول القاضي عبدالجبار: (إن الحواس لا تتناول كون الشيء صحيحًا أو فاسدًا وإنما يدرك بها الشيء على ما هو عليه لذاته)[1].

---

(١) المغني للقاضي عبدالجبار ٥٥ ـ ٥٦.

ويقول ابن تيمية في رده على من زعم أن الحواس آلة التمييز فقال: (ليس كذلك لأن الحاسة لا يميز بها بين الأشياء بل مجرد السمع الذي يدرك الصوت لا يميز بين الصوت وغيره بل يحس الصوت ثم الحكم على الصوت بأنه غير اللون يعرف بغير الحاسة وهو العقل وبه يعرف غلط الحس، إذ الأحول يرى الواحد اثنين والممرور يجد الحلو مرًا. لكن العقل به يميز سلامة الحس من فساده إذ قد استقر عنده ما يدرك بالحس السليم فإذا رأى من له عقل حسًا يدرك به خلاف ذلك علم فساده ونظر في سبب فساده)[١].

فابن تيمية فرق بين خطأ الحس الراجع لعدم سلامته كما في حال الأحول والممرور وخطأ الحس الذي هو حكم تقويمي يميز بين الأشياء مقرًا بالأول رافضًا للثاني ورفضه للثاني راجع لطبيعة الحس إذ ليس في إمكانه الحكم وإنما هو ناقل لما ينطبع به والتمييز والحكم لا يكون إلا للعقل.

يقول كانط: (إن الصواب والخطأ لا يكونان في الموضوع بقدر ما لدينا من حدس بل في الحكم الذي نصدره عنه، فمن الصواب إذن أن تقول: إن الحواس لا تخطئ لا لأن حكمها دائما صحيح بل لأنها لا تحكم على الإطلاق)[٢].

وإذا كانت الحواس لا تحكم ومن ثم فلا يمكن أن تخطئ وإن خطأها إنما يرجع لعدم سلامتها من جهة أو لتغير المعطيات الموضوعية للمدركات الحسية فقد زعم الشكاك ومن وافقهم أن الحواس حتى مع سلامتها وتحقق شروطها الموضوعية فهي عرضة للخطأ مما يعني عدم الثقة فيما تنقله.

---

(١) بغية المرتاد لابن تيمية ص٢٦٧ ـ ٢٦٨.

(٢) نظرية المعرفة لفؤاد زكريا ص ٦٢.

يقول ديكارت: (إني جربت هذه الحواس في بعض الأحيان فوجدتها خداعة ومن الحكمة ألا نطمئن كل الاطمئنان إلى من خدعونا ولو مرة واحدة)[١].

والذين أنكروا مقدرة الحواس في نقل المعرفة إنما اعتمدوا حالات شاذة لا يمكن انطباعها على الحالة السوية للإنسان الصحيح وعمموا حكمهم بخطأ الحواس مطلقًا فهم اعتمدوا حالات الهلوسة أو حالة المولود الأعمى أو حالة ازدواج الرؤية أو حالة الجنون أو أشباه ذلك[٢] وهي أمور ترجع إلى عدم سلامة الحواس وربما عمم الحكم بخطأ الحواس تبعًا لتغير المعطيات الخارجية كحالة السراب وكحالة تغير الظل تدريجيًا[٣] وهي أمور لا شأن للحواس بها إذ هو تغير لا يرجع للحواس في نفسها وإنما يرجع للمحسوسات والحس ينقل ما يشاهده سواء بقي الواقع على حال ساكنة أو تغيرت حالته.

المطلب الثالث: الحواس واليقين:

فإذا كانت الحواس إنما تدرك المعينات ثم هي لا تصدر أي حكم إذ الحكم من اختصاص العقل فهذا لا يعني عدم الاعتماد على الحواس طريقًا آمنًا للمعرفة لكن لما كانت الحواس ربما عرض لها ما يشوه إدراكها كالأمراض والأفات أو ما يرجع للوجود الموضوعي من اعتبارات لا يتحقق معها الإدراك ظن عدم يقينها ومن هنا كان الشك فيها كما سيأتي.

والتحقيق أن الحواس طريق يقيني للمعرفة عند تحقق الشروط وانتفاء

---

(١) التأملات لديكارت، ترجمة عثمان أمين ص ٧٢ ـ ٧٣.

(٢) انظر: نظرية المعرفة لفؤاد زكريا ص ٤٩.

(٣) انظر: المنقذ من الضلال للغزالي ص ٨٤.

الموانع فما يشاهده الحس السليم لا يمكن الشك فيه إذ العلم به علم ضروري ويمكن تقرير يقينيتها من جهات.

الأولى: دلالة القرآن:

وقد قرر الله سبحانه في القرآن الكريم الاعتماد على الحواس طريقًا للمعرفة اليقينية من خلال عدد من الأساليب والتوظيفات التي تؤكد هذا المعنى.

فقد وردت الحواس في القرآن الكريم بحسبانها نعمة امتن بها سبحانه على الناس فقال تعالى: ﴿إِنَّا خَلَقْنَا ٱلْإِنسَٰنَ مِن نُّطْفَةٍ أَمْشَاجٍ نَّبْتَلِيهِ فَجَعَلْنَٰهُ سَمِيعًۢا بَصِيرًا﴾[الإنسان:٢] فساق ذكر السمع والبصر في معرض الامتنان والإنعام، وقال تعالى: ﴿وَجَعَلَ لَكُمُ ٱلسَّمْعَ وَٱلْأَبْصَٰرَ وَٱلْأَفْـِٔدَةَ ۚ قَلِيلًا مَّا تَشْكُرُونَ﴾ [السجدة:٩]، ولم تفصل الآية فوائد ذلك لظهوره ووضوحه وقال تعالى: ﴿أَلَمْ نَجْعَل لَّهُۥ عَيْنَيْنِ ﴿٨﴾ وَلِسَانًا وَشَفَتَيْنِ﴾[البلد:٨ ـ ٩]، وفي كل هذا يؤكد الله سبحانه إنعامه بهذه الحواس ومعلوم أن أهم وظائفها تحصيل المعرفة للبناء عليها والإفادة منها وهذا يعني موثوقية ما يتحصل من الحواس من معارف وإن لها قيمة معرفية أهلتها للامتنان.

كما أمر الله باستخدام الحواس ومدح على استعمالها فيما يرضيه فقال: ﴿قُلْ سِيرُوا۟ فِى ٱلْأَرْضِ فَٱنظُرُوا۟ كَيْفَ بَدَأَ ٱلْخَلْقَ ۚ﴾[العنكبوت:٢٠] فأمر بالسير ثم أمر بالنظر، والنظر متضمن لنظر العين ونظر العقل بالاعتبار والتفكر وقال تعالى: ﴿فَلْيَنظُرِ ٱلْإِنسَٰنُ مِمَّ خُلِقَ﴾[الطارق:٥]، وقال تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ ٱلْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُۥٓ ۚ أُو۟لَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ هَدَىٰهُمُ ٱللَّهُ ۖ وَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمْ أُو۟لُوا۟ ٱلْأَلْبَٰبِ﴾[الزمر: ١٨] وفي كل هذا دليل على أهمية الحس وإنه محصل لإدراك المعارف اليقينية وأهمها المقولات الإيمانية التي تتحصل للعقل بتوسط الحواس.

وإذا أمر سبحانه باستعمال الحواس فيما يرضيه فقد أنكر على من عطلها عن وظيفتها المعرفية الإيمانية، فقال تعالى: ﴿وَجَعَلْنَا لَهُمْ سَمْعًا وَأَبْصَارًا وَأَفْئِدَةً فَمَا أَغْنَىٰ عَنْهُمْ سَمْعُهُمْ وَلَا أَبْصَارُهُمْ وَلَا أَفْئِدَتُهُم مِّن شَيْءٍ﴾ [الأحقاف:٢٦]، فلما لم يستعلموا حواسهم فيما ينفعهم كان وجودها كعدمها وقال تعالى: ﴿أَمْ تَحْسَبُ أَنَّ أَكْثَرَهُمْ يَسْمَعُونَ أَوْ يَعْقِلُونَ ۚ إِنْ هُمْ إِلَّا كَالْأَنْعَامِ ۖ بَلْ هُمْ أَضَلُّ سَبِيلًا﴾ [الفرقان:٤٤] وفيها أن من لم تحصل له حواسه وعقله الإيمان فليس هناك من طريق آخر يكون محققًا للمراد وكان فاقد الاستفادة عن ذلك كالأنعام، وقال تعالى: ﴿وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِّنَ الْجِنِّ وَالْإِنسِ ۖ لَهُمْ قُلُوبٌ لَّا يَفْقَهُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لَّا يُبْصِرُونَ بِهَا وَلَهُمْ آذَانٌ لَّا يَسْمَعُونَ بِهَا ۚ أُولَٰئِكَ كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ ۚ أُولَٰئِكَ هُمُ الْغَافِلُونَ﴾ [الأعراف:١٧٩] فكل هذه النصوص وإن كانت تقصد النفع الذي يختص به العقلاء لا مجرد الإدراك الحسي الانطباعي إلا أن وجه الدلالة فيها متحقق من جهة أن الاعتبار والتفكر النافع إنما حصل للقلب بتوسط الحواس وأنها طريق يقيني للمعرفة وإلا لم يكن لذكرها بخصوصها معنى.

بل لم تقتصر دلالة القرآن على موثوقية الحواس في تقرير ما يتصل بالدين الحق وإنما عرض القرآن الكريم إلى يقين الإدراك الحسي وبعض خصائصه العلمية في أسلوب خبري جازم ليرتب عليها القضايا الإيمانية بعد ذلك وهذا يعني أن تحصيل المعرفة من خلالها أمر لاشك فيه فمن ذلك قوله تعالى: ﴿مَثَلُهُمْ كَمَثَلِ الَّذِي اسْتَوْقَدَ نَارًا فَلَمَّا أَضَاءَتْ مَا حَوْلَهُ ذَهَبَ اللَّهُ بِنُورِهِمْ وَتَرَكَهُمْ فِي ظُلُمَاتٍ لَّا يُبْصِرُونَ ﴿١٧﴾ صُمٌّ بُكْمٌ عُمْيٌ فَهُمْ لَا يَرْجِعُونَ﴾[البقرة: ١٧ ـ ١٨]، فشبه حال هذا الصنف من المنافقين بحال من أوقد النار حتى أبصر ثم أطفأها الله فصار في ظلمات لا يبصر ومعلوم أن المشبه به لا يكون إلا معلومًا مستقرًا عند المخاطب إذ الآية تدل بوضوح تام على أن المعرفة لا تتم في غياب

الحواس أو عجزها عن القيام بوظائفها ومن ذلك قوله تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَىٰ رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ ٱلظِّلَّ وَلَوْ شَآءَ لَجَعَلَهُۥ سَاكِنًا ثُمَّ جَعَلْنَا ٱلشَّمْسَ عَلَيْهِ دَلِيلًا ﴿٤٥﴾ ثُمَّ قَبَضْنَٰهُ إِلَيْنَا قَبْضًا يَسِيرًا﴾ [الفرقان: ٤٥ ـ ٤٦] فاستدل بمحسوس مشاهد ولا يكون هذا إلا ليقين الدليل وسلامته في نفسه.

والمشاهد أن القرآن الكريم استعمل حاسة السمع والبصر بكثرة ظاهرة وهذا لأن الحقائق الحسية المتعلقة بالإيمان لا تكون إلا من طريقها غالبًا قال القرطبي: (فحواس الإنسان أشرف من الكواكب المضيئة والسمع والبصر منها بمنزلة الشمس والقمر في إدراك المدركات بها)[1].

وهذا لا يعني عدم الإشارة إلى الحواس الأخرى وإنما جرى القرآن في اعتماد الأكثر نفعًا مما له صلة بحقائق الإيمان والدين وأما سائر الحواس فقد وردت فيه بما يؤكد موثوقيتها أيضًا، فقال في حاسة اللمس: ﴿وَلَوْ نَزَّلْنَا عَلَيْكَ كِتَٰبًا فِى قِرْطَاسٍ فَلَمَسُوهُ بِأَيْدِيهِمْ لَقَالَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوٓا۟ إِنْ هَٰذَآ إِلَّا سِحْرٌ مُّبِينٌ﴾ [الأنعام: ٧] فبين أنهم لكفرهم وعنادهم لا يمكن أن يؤمنوا حتى لو نزل عليهم كتاب يلمسونه وفي هذا اعتبار ظاهر ليقينية اللمس في المعرفة وأنه لا مزيد عليه، وقال تعالى في الشم: ﴿وَلَمَّا فَصَلَتِ ٱلْعِيرُ قَالَ أَبُوهُمْ إِنِّى لَأَجِدُ رِيحَ يُوسُفَ﴾ [يوسف: ٩٤] فاستدل بالشم ولا يكون هذا إلا إذا علم أنه طريق يقيني للإدراك، وقال تعالى في الذوق: ﴿فَدَلَّىٰهُمَا بِغُرُورٍ فَلَمَّا ذَاقَا ٱلشَّجَرَةَ بَدَتْ لَهُمَا سَوْءَٰتُهُمَا﴾ [الأعراف: ٢٢] فترتب على هذه الحاسة مقولة الخطيئة التي هي مقولة كبيرة في الفكر الديني.

ثانيًا: الحديث:

علق الله سبحانه وتعالى على لسان نبيه أحكامًا على الحواس فمنها

---

(١) تفسير القرطبي ٢/١٣٦.

قوله ﷺ: (صوموا لرؤيته وأفطروا لرؤيته)[1] يعني الهلال ولو لم تكن الرؤية طريقا معتبرا للإدراك لم يتم اعتمادها في التحقق من ركن من أركان الدين الإسلامي، وقال: (إذا كنت في غنمك ـ أو باديتك ـ فأذنت للصلاة فارفع صوتك بالنداء فإنه لا يسمع مدى صوت المؤذن جن ولا إنس ولا شيء إلا شهد له يوم القيامة)[2] وقال عليه السلام: (إذا سمعتم المؤذن فقولوا مثل ما يقول ثم صلوا عليّ فإن من صلى عليّ صلاة صلى الله عليه بها عشرًا...) الحديث[3]، كما رتب على حاسة اللمس أحكامًا فقهية منها ما يترتب على مس الذكر وإيجاب الوضوء من ذلك أو استحبابه ومنها مباشرة النساء فيما دون الفرج وهل تضر بالصوم والوضوء أم لا؟ ورتب على الشم أحكامًا منها أن من شك أن وضوءه انتقض فلا ينصرف حتى يسمع صوتًا أو يجد ريحًا وفي الذوق والأكل رتب أحكام الأطعمة والأشربة وغيرها بحيث لو أخذ الباحث في استقصاء كل حاسة وما علق على إدراكها من أحكام لطال المقام وإنما يكفي بيان الأمثلة التي تكشف مدى موثوقيتها واعتمادها متى ما تحققت شروطها وانتفت موانعها.

ثالثًا: ما عليه الجنس البشري من اعتماد الحواس طريقًا للعلم، إذ إن الجنس البشري لا يشك أحد منهم في أن الحواس من أهم طرق تحصيل المعرفة بحيث إن التدليل على هذا الأمر ربما اعتبر ضربًا من الترف الفكري لوضوحه وقوته، ولولا أن السفسطائية نازعوا في ذلك ووافقهم كثير من فلاسفة الحس المعاصرين لما تم تقرير هذا والإطالة في بيانه إذ إن الإنسان

---

(١) البخاري، باب: قول النبي اذا رأيتم الهلال فصوموا رقم (١٩٠٩)

(٢) البخاري، باب: رفع الصوت بالنداء رقم (٦٠٩).

(٣) مسلم، باب: القول مثل قول المؤذن لمن سمعه رقم (٣٨٤).

الطبيعي يدرك هذا دون أن يساوره شك بحيث يسير في حياته وفق ما تمليه عليه حواسه ويقيم مصالحه في أكله وشربه ولبسه على مقتضى إدراك الحواس كما أن يقينه بوجود الناس وصفاتهم وعلاقته معهم إنما يتم وفق مشاهدته لهم وسماعه لكلامهم وتحسسه لكل ذلك.

وليقينية هذا الأمر يقول ابن حزم: (ما عرفه الإنسان بحسه المؤدي إلى التيقن بتوسط العقل لمعرفة أن النار حارة وأن الثلج بارد والصبر مر والتمر حلو والثلج الجديد أبيض والقار أسود وإن جلد القنفذ خشن والحرير لين وأن صوت الرعد أشد من صوت الدجاجة وما أشبه ذلك وهذا لا يدري أحد كيف وقعت له صحة معرفته بذلك ولا كان بين أول أوقات فهمه وتمييزه وعود نفسه إلى ابتداء ذكرها وبين معرفته بصحة ما ذكرنا زمان أصلًا، لا طويل ولا قصير ولا قليل ولا كثير ولا مهلة وإنما هو فعل الله عز وجل في النفس وهي مضطرة إلى فعل ذلك ضرورة لا تجد عنها محيدًا البتة وليس في بعض النفوس دون بعض بل في نفس كل ذي تمييز لم تصبه آفة وكل نفس تعلم أن سائر النفوس تعلم ذلك ضرورة فلو أن إنسانًا رام أن يوهم إنسانًا خلاف ما ذكرنا لما قدر فإن قدر على ذلك يومًا ما فليعلم أن بعقله آفة شديدة لا يجوز غير ذلك)[1].

---

(١) التقريب لحد المنطق لابن حزم ص ١٥٦ ـ ١٥٧.

المبحث الرابع:

الوجود الموضوعي والمعرفة به:

ينقسم الوجود إلى أقسام أربعة هي وجود الشيء في نفسه ووجوده في الذهن ووجوده في اللفظ ووجوده في الخط والكتابة.

يقول ابن تيمية: (فإن الشيء له وجود في نفسه، وله مثال مطابق له في العلم، ولفظ يدل على ذلك المثال العلمي، وخط يطابق ذلك اللفظ ويقال: له وجود في الأعيان ووجود في الأذهان، ووجود في اللسان، ووجود في البنان، ووجود عيني وعلمي ولفظي ورسمي كالشمس الموجودة والكعبة الموجودة ثم إذا رأى الإنسان الشمس يمثلها في نفسه، ثم يقول بلسانه: شمس وكعبة، فإذا كتب وقيل: هذه الشمس التي في السماء، وهذه الكعبة التي يصلي إليها المسلمون لم يرد بذلك أن الخط هو الشمس والكعبة ولكن المعنى معروف)[١].

والذي يهمنا من هذه الأقسام هو الوجود العيني للأشياء ومن ثم علاقته بالوجود التصوري الذهني.

فوجود الشيء في نفسه ووجوده في الذهن إنما يتم بتوسط الحواس التي تنطبع بالمعطيات الحسية فتنقل صورها إلى الذهن وإدراك هذه المعطيات أمر ضروري لا يتوقف على الاستدلال العقلي إذ هو معروف بنفسه بمجرد سلامة الحواس ثم العقل يعمم الحكم بحيث يقضي العقل بأن سليم الحواس حين يرى الشيء فإنه لابد أن يتصوره كما هو بحيث لا تختص نفس عن سائر

---

(١) منهاج السنة النبوية لابن تيمية ٥/ ٤٥٠.

النفوس بشيء يخالف هذا أبدًا.

وقد اعتمدت الحواس طريقًا للمعرفة بحيث إن المناطقة اعتمدوا على القضايا الحسية باعتبارها من المقدمات اليقينية للقياس البرهاني وإنما وقع النزاع معهم لا في يقينيتها وإنما في كليتها.

ومع بداهة وجود المعطيات الموضوعية ويقينية العلم بها إلا أن الشكاك قد نازعوا في كل ذلك وأخذ الشك في ذلك صورًا منها قوادح ترجع لطبيعة الوجود الخارجي ومنها قوادح ترجع للحواس ومنها قوادح في أن العلم به استدلالي لا فطري وسيفصل الكلام في كل واحد.

المطلب الأول: إنكار الوجود الخارجي لأمور راجعة لطبيعته:

طعن بعض الشكاك في وجود الموجودات والتحقق من خصائصها مرتبين على هذا نفي العلم بها فالعلم بها متعذر لان طبيعتها تستعصي على الملاحظة والرصد وكان هذا الشك مما نبغ في وقت مبكر من تاريخ الفكر البشري حيث ذهب هرقليطس[١] إلى أن الأشياء في تغير متصل وصيرورة دائبة يمنع معها تحقق العلم بالمحسوسات واشتهر عنه قوله: (الإنسان لا ينزل النهر مرتين)[٢].

فكما أن أجزاء الماء التي تلامس جسم نازل النهر في اللحظة الأولى ليست هي الأجزاء التي تلامسه في اللحظة الثانية فإن أجزاء جسم نازل النهر

(١) هرقليطس فيلسوف طبيعي كان مترفعًا عن مخالطة العامة كثير التأمل يدور فكره على أن كل شيء في تغير مستمر، لا يعرف متى ولد ومتى مات لكنه قبل زمن أرسطو بوقت طويل ويرجح أنه توفي عام (٤٧٥ق.م). انظر: تاريخ الفلسفة اليونانية ليوسف كرم ص٢٣.

(٢) المرجع السابق ص ٢٣.

في تجدد مستمر وصيرورة دائمة كحال النهر سواء إذ لا فرق بين حركة النهر وحركة أجزاء جسم نازل النهر وإن بدى الأمر بخلاف ذلك وعلى هذا الرأي فإن الأشياء المحسوسة في تغير دائم كما أن الحواس في تغير دائم إذ هي من الأشياء وهو شك في المحسوسات والحواس معًا.

والتغير بهذا المفهوم هو الذي أبطله أرسطو بمبدأ الهوية حيث إن الشكاك إنما قصدوا أن تغير الأشياء وصيرورتها يمنع من القطع بأن لها طبائع مستقرة ورتبوا عليه امتناع معرفتها.

والزعم بأن الموجودات إنما هي أمور سائلة لا يمكن التحقق منها إنما هو فرض فلسفي مخالف للفطرة والحس إذ إن استدلالهم بالمثال المذكور باطل من جهتين:

الأولى: أن جسم نازل النهر ليس كالنهر إذ نحن نرى الفرق بين الجوامد التي لها طبيعة ساكنة وكثافة خاصة والسوائل التي لها طبيعة متحركة وجعل هذه كهذه مغالطة فجة.

والثانية: إن جعل سيولة النهر مانعة من العلم به إنما هو استدلال باطل، إذ الواقع أن العلم بالنهر وحركته علم ممكن بل متحقق.

كما أن القطع بوجود المحسوسات وإمكان العلم بها لا يعني أن الموجودات على طبيعة واحدة كما لا يعني أن العلم بها على درجة واحدة من اليقين إذ إن الموجودات تتفاوت في خصائصها وطبائعها وعلاقاتها من جهة ويتفاوت العلم بها من جهة أخرى إذ منها ما العلم به يقيني ومنها ما العلم به ظن راجح ومنها ما هو دون ذلك والشكاك إنما عمدوا إلى بعض الحالات الخاصة ثم عمموا صفاتها وأحكامها على سائر الأشياء مع ما يتضمن هذا من تناقض إذ إن وصف الأشياء بالسيولة والصيرورة مع عدم العلم يعني أن

الأشياء يمكن وصفها ولا يمكن وصفها في ذات الوقت وهذا تناقض.

وقد كان السفسطائية من أوائل من أنكر الحقائق أو شك فيها وهم ثلاثة أصناف: أحدها ينفي الحقائق جملة والثاني: يشككون فيها، والثالث: يقولون: هي حق عند من هي عنده حق وهي باطل عند من هي عنده باطل[(١)].

وقد رد ابن حزم عليهم من جهة أنهم لابد أن يثبتوا حقًا ما؛ وهنا يناقضون مذهبهم، ثم بين كيفية مناظرة كل صنف على حدة كما يلي:

أما الأول: وهم النافون للحقائق فيقال لهم: قولكم: إنه لا حقيقة للأشياء أحق هو أم باطل؟ فإن قالوا هو حق أثبتوا حقيقة ما وإن قالوا ليس هو حقًا أقروا ببطلان قولهم وكفوا خصومهم أمرهم.

أما الثاني: وهم الشكاك فيقال لهم: أشككم موجود صحيح منكم أم غير صحيح ولا موجود، فإن قالوا: هو موجود صحيح منا أثبتوا أيضًا حقيقة ما. وإن قالوا: هو غير موجود نفوا الشك وأبطلوه.

وأما الثالث: وهم القائلون بالحق النفسي الإضافي فيقال لهم: إن الشيء لا يكون حقًا باعتقاد من اعتقد أنه حق كما أنه لا يبطل باعتقاد من اعتقد أنه باطل وإنما يكون الشيء حقًا بكونه موجودًا ثابتًا سواء اعتقد أنه حق أو أُعتقد أنه باطل ولو كان غير هذا لكان معدومًا موجودًا في حال واحدة في ذاته وهذا عين المحال[(٢)].

وبهذا كان الموقف النظري المنكر للموجودات لا يستند إلى أي أساس علمي ويؤكده أن الشكاك في الموقف العملي كسائر الناس في اليقين

---

(١) انظر: الفصل لابن حزم ١/ ٤٣.

(٢) انظر: الفصل لابن حزم ١/ ٤٤ ـ ٤٥.

بالموجودات والموقف العملي المقر بالموجودات لابد أن يستند إلى أساس علمي نظري مما يعني أن لهم موقفين علميين أحدهما يقر بالحقائق والآخر يشك فيها والأول هو الذي يحركهم ويوجه سلوكهم مما يعني رسوخه وفطريته وهذا يعني أن الموقف الثاني إنما هو للتشغيب والمكابرة.

ولهذا روى أن إمامهم (بيرون)[١] اضطر ذات يوم إلى الهرب من كلب فأخذ يركض وهو يقول: (ما أصعب التخلص من الطبع)[٢].

وذكر أن قومًا منهم وصلوا إلى موضع أملاه القاضي الباقلاني ـ رحمه الله ـ لمناظرتهم وكانوا على مطايا فلما نزلوا ودخلوا عليه أمر القاضي من أخذ المطايا من أيدي خدمهم وبدلها بقردة.

فلما فرغوا من الكلام مع القاضي خرجوا فوجدوا قردةً بدلًا من مطاياهم فضجوا في طلب المطايا فقال لهم: ما هي إلا مطاياكم وإنما تخيل لكم أنها قردة وأنتم لا تثبتون حقيقة فأفحموا بالحجة وعلموا أن ذلك لقطع ما بأيديهم[٣].

وإذا كان الارتيابيون الأوائل قد نفوا الحقائق الموضوعية فإن بعض الفلاسفة المعاصرين نفى الواقع الخارجي مستندًا إلى البحوث الفيزيائية المعاصرة مما يعني أن الشك السفسطي القديم تحول إلى شك يتلفع بالمنهج العلمي ويدعي العمل بآخر الدراسات حيث إن فيزياء الكم التي تبحث في العوالم الصغيرة توصلت بحسب رأي بعضهم ـ كما سبق ـ إلى أن وسائل الرصد والقياس تتدخل في طبيعة الأشياء المرصودة مما يمنع العلم بالأشياء

---

(١) هو زعيم مذهب الشك أخذ الشك من الزهاد العراة في الهند توفي عام (٢٧٠ق.م). انظر: قصة الحضارة لديورانت ٨/ ١٦٢ ـ ١٦٣.

(٢) العقل والوجود ليوسف كرم ص٥٤.

(٣) عيون المناظرات، ص ٢٤٩، وانظر: منهج الجدل والمناظرة لعثمان علي حسن ١/ ٨٨٥.

إذ الأشياء ليست على ما يبدو لنا وإنما هي موجوداتٌ حقائقها بخلاف التصور المباشر.

فالمادة ما هي في الحقيقة إلا طاقة مكونة من موجات كهربية وقد أضحى من المسلم به أن المادة كلما دخلنا في تفصيلاتها الدقيقة فإننا نجدها تتكون جسيمات مخالفة في خصائصها وطبيعتها للمادة في حالتها الطبيعية حتى نصل إلى أنها عدد من الموجات التي لا تمت للطبيعة المادية بأي صلة.

وقد بنى بعض الفلاسفة على هذا المعطى إنكار العالم الموضوعي والعلم به يقول برتراندراسل: (نظن أن الحشيش أخضر وأن الحجر صلب وأن الثلج بارد... لكن تؤكد لنا الفيزياء أن خضرة الحشيش وصلابة الحجر وبرودة الثلج ليست الخضرة والصلابة والبرودة التي نعرفها في خبرتنا الحسية وإنما شيء مختلف حين يبدو لشخص أنه يلاحظ حجرًا فإن هذا الملاحظ يلاحظ آثار الحجر على نفسه إذا صدقنا علم الفيزياء)[1].

وما بناه راسل على البحث الفيزيقي غير مسلم إذ هو خلط لحالة خاصة في شروط معينة مع حالات أخرى في شروط أخرى ومعرفة الشيء تختلف تبعًا لشروطه الموضوعية فإن الراصد العادي يرى الشخص البعيد جدًا بمثابة النقطة بينما يراه بمثابة الشاخص حين يقترب منه حتى إذا اقترب أكثر رآه إنسانًا حتى إذا اقترب أكثر ميز هل هو ذكر أم أنثى وهكذا ولا يمكن مع هذا أن يقال إن هذا الإنسان في حقيقته ما هو إلا نقطة صغيرة! إذ لكل حال اشتراطاتها الموضوعية والمعرفية وكذلك في العالم الدقيق الذي ترصده الأجهزة والوسائل المخبرية الخاصة إنما يبدو على طبيعة هي حقيقته في

(١) المسائل الرئيسية في الفلسفة لـ أ. ج. آير ص ١٠٤.

هذه الاشتراطات إما حقيقته في ظروف أخرى فستبدو على حال غير تلك وليست إحدى الحقائق بقاضية على الأخرى ملغية لها.

إذ للمنازع أن يقلب الحجة فينكر ما تقرره فيزياء الكم مدعيًا أنه وهم لا أساس له من الصحة مع اعتماد ما تعطيه الحواس في الظروف العادية باعتباره الحقيقة الثابتة.

مع العلم أن معرفة العالم الدقيق مرت بمراحل وفي كل مرة يكتشف العلماء أن الجسيمات الصغيرة تتكون من جسيمات أخرى دون أن يترتب على ذلك إنكار الشيء بناءً على اكتشاف أجزاء دقيقة في داخله.

ولا تزال الأبحاث الفيزيقية تكتشف أمورًا جديدة إلا أن ما يتم اكتشافه لا يلغي المعرفة السابقة وإنما يضيف إليها ويعدل من تصوراتنا عنها.

فإذا كان الاختلاف بين الحقيقتين مرتبطًا بالاشتراطات الظرفية للموضوع المدروس لم تكن أي من الحقيقتين مقتضية لإلغاء الأخرى[١].

ومما أسهم في الشك بالمعطيات الموضوعية أن الكشوف العلمية أثبتت أن الحالة النفسية للباحث قد تؤثر في الموضوع المدروس إلا أن هذه القضية لا ترجع إلى مجرد طبيعة الوجود الموضوعي وإنما ترجع إلى العلاقة بين الذات المدركة والعالم الموضوعي، يلخص أحد الباحثين هذا المشكل بوصف إحدى التجارب فيقول: (وعودة إلى موضوعنا فهذه الاكتشافات والنظريات تقول إن الجزئيات الصغيرة في الذرات التي تكون الكون كله ما عادت فقط كيانات مستقلة لا معنى لها بل ذات علاقات متصلة.

إن الكون في أبسط صوره وأعمق تكوينه شبكة من الاتصالات، وفي

---

(١) انظر: المعرفة في الإسلام مصادرها ومجالاتها لعبد الله القرني ص ٣٦٦ ـ ٣٦٧.

الفيزياء القديمة المجري للتجربة كان كيانًا منفصلًا صامتًا يراقب لا أثر له على التجربة أما في الفيزياء الكمية فإن أي شيء يؤثر في أي شيء حوله ليس هناك دراسات موضوعية تمامًا لا تؤثر في محيطها.

إن هناك دراسة أجرتها باحثة بريطانية في معرفة ما إذا كان لدى الإنسان أي قدرات على التنبؤ فأتت بمجموعة من البريطانيين ثم سألتهم عن رقم تلقائي يخرجه جهاز الحاسوب فيجيبون فتبين لها من الدراسة العلمية التي أجرتها وفق المعايير العلمية أن لدى الإنسان نسبة من القدرة على التنبؤ.

بعدها بسنة قام باحث أمريكي بنقد هذه الدارسة حيث جاء بمجموعة من الأمريكيين وأجرى دراسة علمية وفق المعايير العلمية للدراسات وتبين له أن ليس للإنسان قدرة على التنبؤ وبذلك هاجم دراسة الباحثة البريطانية وشكك في دراستها.

طلبت الباحثة البريطانية إجراء الدراسة في أمريكا عند الباحث الأمريكي نفسه خشية أن يكون لدى البريطانيين القدرة على التنبؤ وليس لدى الأمريكيين تلك القدرة كون الدراستان تمتا وفق معايير علمية صحيحة.

رتبت الموضوع معه وأجرت الدراسة وتبين صحة افتراضيتها بكون الإنسان لديه نسبة من القدرة على التنبؤ حتى مع الأمريكان. استغرب الباحث لكنه صمت كونها فعلًا أفحمته، بعد فترة طلب الباحث الأمريكي أن يجري الدراسة في بريطانيا عند الباحثة البريطانية، فوافقت الباحثة، وذهب الباحث بعدها وأجرى الدراسة في بريطانيا فتبين له بعد الدراسة أن الإنسان ليس لديه أي قدرات للتنبؤ.

لديه أم ليس لديه؟! لم نعرف الإجابة!

إن دراسة تثبت ودراسة تنفي فدراسة تثبت فدراسة تنفي. إن الخطير في هذه الدراسة أنها اكتشفت شيئًا عظيمًا اكتشفت أن معد الدراسة يؤثر وفق افتراضيته بنتائج الدراسة، والتفكير بحد ذاته يؤثر على نتائج الدراسة.

إن هذا الكلام اليوم فيه مئات الدراسات ولا شيء في الكون مستقل وكيان منفرد والكون شبكة عنكبوتية متصلة؛ المراقب يؤثر بما يراقب وكونك فقط تراقب شيئًا ما فأنت تؤثر فيه تلقائيًا: آينشتاين مرة أخرى كان يقول كل شيء ثابت حتى يراقب)[1].

وإذا فسرت هذه التجربة ـ ومثيلاتها ـ باعتبار أن قناعات الباحثين وقواهم النفسية تؤثر في الموضوع المدروس فيمكن التسليم بذلك إذ إن الأمر ما هو إلا إضافة معطى لتفسير الظاهرة كان مستبعدًا وهو القوى النفسية للباحثين وأفكارهم المسبقة عن الموضوع المدروس.

ويشهد لهذا تأثير العين والحسد على الموجودات إذ ثبت أن لهذه القوى النفسية تأثير على الموجودات.

كما قال تعالى: ﴿وَقَالَ يَٰبَنِيَّ لَا تَدْخُلُوا۟ مِنۢ بَابٍ وَٰحِدٍ وَٱدْخُلُوا۟ مِنْ أَبْوَٰبٍ مُّتَفَرِّقَةٍ ۖ وَمَآ أُغْنِى عَنكُم مِّنَ ٱللَّهِ مِن شَىْءٍ ۖ إِنِ ٱلْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ ۖ عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ ۖ وَعَلَيْهِ فَلْيَتَوَكَّلِ ٱلْمُتَوَكِّلُونَ ﴿٦٧﴾ وَلَمَّا دَخَلُوا۟ مِنْ حَيْثُ أَمَرَهُمْ أَبُوهُم مَّا كَانَ يُغْنِى عَنْهُم مِّنَ ٱللَّهِ مِن شَىْءٍ إِلَّا حَاجَةً فِى نَفْسِ يَعْقُوبَ قَضَىٰهَا ۚ وَإِنَّهُۥ لَذُو عِلْمٍ لِّمَا عَلَّمْنَٰهُ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ ﴿٦٨﴾﴾ [يوسف: ٦٧ ـ ٦٨]

فإنه خشي عليهم العين لجمالهم كما ذكر بعض المفسرين[2].

---

(١) قانون الجذب لصلاح الراشد ص ٣٨ ـ ٣٩.

(٢) انظر: تفسير الطبري ١٦/ ١٦٥، وأحكام القرآن، للجصاص ٤/ ٣٩٠.

وقال عليه السلام: (العين حق ولو كان شيء سابق القدر لسبقته العين وإذا استُغسِلتم فاغتسلوا)[١] فدل على أن العين حق أي أنها تؤثر في المعين تأثيرًا ظاهرًا فإذا أثرت هذه القوى النفسية في الموجودات الكبيرة فمن باب الأولى أن تؤثر القوى النفسية في العالم الدقيق وهو عالم لطيف ثبت أنه يتأثر بوسائل القياس والرصد تأثرًا تعذر معه العلم اليقيني بسلوكه.

أما إن فسر هذا باعتبار أن الموضوعات المدروسة إنما هي أمور راجعة إلى قناعات الراصد دون أن يكون في نفس الأمر شيء فهذا باطل إذ إن هذا التصور المبني على دلالة التجربة إنما هو التفسير المطابق لموقف السفسطائية الذين يرون أن الحقائق تتبع العقائد دون أن يكون هناك حقيقة في نفس الأمر فما رآه الباحث الأول هو حقيقة بالنسبة إليه وما رآه الباحث الثاني هو حقيقة بالنسبة إليه مع أن التجربة لا تقتضي هذا الفهم إذ قصارى ما فيها أن قناعة الباحث الفكرية أثرت في الموضوع المدروس وحولت سلوكه لما يطابقها وفرق بين أن يكشف العلم عن تأثير النفوس في العوالم الصغيرة أو أن تم الظن أنه لا توجد حقيقة في نفس الأمر وإنما هي قناعات الباحثين وآرائهم فحسب.

وهذا التفصيل مبني على حقيقة العلم؛ وهل هو فعل أم انفعال؟

إذ ذهب فريق إلى أن العلم فعل يؤثر في المعلوم وبالغ بعضهم إلى أن قرر أن الحقائق الخارجية تبع للعقائد والعلوم وعمم هذا الإطلاق في كل شيء.

وذهب فريق آخر إلى أن العلم انفعال لا يؤثر في المعلوم بحال بحيث

---

(١) مسلم، باب: الطب والمرض والرقى رقم (٢١٨٨) وانظر: الصارم البتار في التصدي للسحرة الأشرار لوحيد عبدالسلام بالي، ص ٢٢٩.

إن علاقة الذات المدركة مع الموضوع المعلوم علاقة سلبية بحيث إن النفس تنطبع بما في الخارج وهذا الانطباع هو العلم.

والتحقيق إن العلم منه فعل ومنه انفعال يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: (وقد تنازع النظار في العلم: هل هو تابع للمعلوم غير مؤثر فيه؟ بل هو انفعالي كما يقوله كثير من أهل الكلام؟ أو المعلوم تابع له والعلم مؤثر فيه وهو فعلي كما يقوله كثير من أهل الفلسفة؟

والصواب أن العلم نوعان: أحدهما تابع والثاني متبوع والوصفان يجتمعان في العلم غالبًا أو دائمًا فعلمنا بما لا يفتقر إلى علمنا كعلمنا بوجود السموات والأرض وكذلك علمنا بالله وأسمائه وصفاته وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر والنبيين وغير ذلك علم تابع انفعالي.

وعلمنا بما يقف على علمنا مثل ما نريده من أفعالنا علم فعلي متبوع وهو سبب لوجود المعلوم)[١].

ثم قال: (فما من علم إلا ويتبعه حال ما وعمل ما فيكون متبوعًا مؤثرًا فاعلًا بهذا الاعتبار وما من علم إلا وهو مطابق لمعلومه موافق له سواء كان المعلوم مستغنيًا عنه أو كان وجود المعلوم بوجوده فيكون تابعًا منفعلًا مطابقًا بهذا الاعتبار.

لكن كل علم وإن كان له تأثير فلا يجب أن يكون تأثيره في معلومه فإن من آمن بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر فأحب الله وملائكته وأنبيائه والجنة وأبغض النار لم يكن علمه بذلك مؤثر في المعلوم وإنما أثر في محبة المعلوم وإرادته أو في بغضه وكراهته لذلك.

---

(١) الفتاوى لابن تيمية ١٩/ ١٢٩ ـ ١٣٠.

وإن كان كل علم فإنه مطابق للمعلوم لكن قد يكون ثبوت المعلوم في ذهن العالم وتصوره قبل وجوده في الخارج كتصور الإنسان لأقواله وأعماله وقد يكون وجوده في الخارج كتصور الإنسان له وعلمه أو بدون تصور الإنسان له فلهذا التفريق حصل التقسيم الذي قدمناه من أنه منقسم إلى مؤثر في المعلوم وغير مؤثر فيه وإلى تابع للمعلوم وغير تابع له.

فهذه مقدمة جامعة نافعة جدًا في أمور كثيرة إذا تبين هذا في جنس العلم ظهر ذلك في الاعتقاد والرأي والظن.

وهذا باب واسع تدخل فيه الديانات والسياسات وسائر الأعمال الدينية والدنيوية ويشترك فيه الدين الصحيح والفاسد)[١].

وبناء على هذا التحرير فإن العلاقة بين الذات والموضوع المدروس علاقة تفاعل إذ يؤثر كل واحد منهما في الآخر على تفاوت في التأثير إلا أن هذا التأثير من الذات المدركة في الموضوع المدروس لا يعني نفي الحقيقة الموضوعية اعتمادًا على أن العلم فاعل مؤثر.

ويزيد في إيضاح العلاقة الجدلية بين الذات والموضوع أمران هما:

الأول: أن تأثير العلم إنما يتم بسبب إرادة المراقب ثم إرادته تؤثر في الموضوع المدروس وهذا يعني أن التأثير في محصلته الأخيرة هو من قبيل الإرادات لا من قبيل التصورات إذ هو من القوة العملية الإرادية لا من القوة العلمية التصورية وهو تأثير من جنس قوى النفوس التي تتغول في بعض المظاهر كما في حال العين والحسد وقد تكون دون ذلك حتى تتلاشى وكل هذا يرجع إلى النفس من جهة والموضوع المرصود ولطافته من جهة أخرى،

---

(١) الفتاوى لابن تيمية ١٩/ ١٣١ ـ ١٣٣.

وعليه فكل حالة تتطلب الرصد الدقيق حتى يتم الجزم بتأثير العلم في المعلوم من عدم ذلك.

والثاني: أن الغالب على الموجودات الكبيرة كالجبال والأفلاك أنها لا تتأثر بعلم الناس بها ولا يعرف أن العين والحسد وسائر قوى النفوس بلغت من القوة أن تؤثر في شيء من ذلك وإنما يبدأ تأثيرها في الموجودات الصغيرة واللطيفة وعليه فإن تأثر العوالم الدقيقة واستجابتها لقوى النفوس لا يقضي على سائر الموجودات بحيث يظن أن مشاعر الباحثين ستؤثر في كل أمر مدروس مهما كان كبيرًا وكثيفًا.

المطلب الثاني: الشك في الحواس:

إن الشك في الوجود الموضوعي لأمور راجعة للمحسوسات كما في المبحث السابق أو إنكاره كما في هذا المبحث لأمور ترجع للحواس لا يعني أن الشكاك كانوا فريقين أخذ أحدهما بهذه وأخذ الآخر بتلك وإنما هو تقسيم نظري للحجج التي تم إنكار الوجود الموضوعي بناءً عليها ليتم مناقشتها بطريقة منهجية.

والحجج التي ساقوها للقدح في المقدرة المعرفية للحواس ترجع إلى صور:

الأولى: الاعتماد على الحالات الشاذة في خطأ الحواس وتعميم نتائجها على سائر الحواس، يقول فؤاد زكريا: (فيظلون يتحدثون مثل ديكارت عن حالات الهلوسة أو مثل باركلي عن المولود الأعمى أو مثل شوبنهور عن ازدواج الرؤية أو مثل هيوم عن الجنون حتى ليكاد ميدان نظرية المعرفة

يتحول إلى مصحة كل نزلائها من الشواذ والمنحرفين والمجانين)[١].

ولا يخفى أن العمى أو الصمم أو سائر الآثار التي تعرض للحواس فتعوق أداءها لا تقضي على المعرفة المتحصلة منها إذ الكلام إنما هو في الحالة السوية للحواس وإنها في حالتها الصحيحة لا يمكن إلا أن تنقل معرفة صحيحة.

الثانية: إن الحيوانات متنوعة وأعضاء حواسها مختلفة مما يعني أن نظرتها إلى العالم الخارجي مختلفة وعليه فكل الأحاسيس ترتبط بالشخص الذي يعاينها وهي حواس الشخص الواحد تعطي نتائج مختلفة فالشيء يمكن أن تكون له رائحة جيدة ومذاق قبيح[٢].

وهذا لا يطعن في المعرفة بالموجودات من طريق الحواس إذ إن اختلاف الحواس قوة وضعفًا لا يؤثر في درجة المعرفة ومدى قوتها فإن ضعيف البصر وقوي البصر يدرك كل واحد منهما أن تفاوتها في المعرفة بمحسوس مشترك لا يعني نفيه في نفسه وإنما يعني تفاوت العلم به عند كل واحد منهما.

الثالثة: يعتمد الشكاك على إحدى الحواس بمعزل عن سائر الحواس الأخرى[٣] فإن الممرور الذي يجد العسل مُرًّا إنما اعتمد على حاسة الذوق في حالة المرض ومن يرى العصا منكسرة في الماء إنما اعتد على حاسة البصر دون أن يستخدم الحواس الأخرى.

وإذا كان اعتماد الحواس كلها بمعزل عن اعتماد العقل مفضٍ إلى نقص

---

(١) نظرية المعرفة والموقف الطبيعي لفؤاد زكريا ص ٤٩ ـ ٥٠.

(٢) انظر: الغيب والعقل لإلياس بلكا ص ٢٣.

(٣) انظر: نظرية المعرفة والموقف الطبيعي لفؤاد زكريا ص ٥٠.

المعرفة أو الشك فيها فإن اعتماد حاسة واحدة بمعزل عن الحواس الأخرى مع عدم الاعتماد على العقل أيضًا مفضٍ إلى ما هو أشد جهلًا وضلالًا.

وبكل حال فإن إصلاح ما يعرض للحواس إنما يكون باعتبار الحواس كلها بحيث يسهم كل حس بجانب من المعرفة يتحصل من مجموعها المعرفة التامة مع إعادة استعمال الحواس مرة تلو مرة إلى جانب اعتماد الطرق المعرفية الأخرى.

فإن (السبيل إلى تصحيح الخطأ هنا مراجعة الحس المختص أو حس آخر وبخاصة الاسترشاد بالعقل: فاللمس مثلًا يصحح خطأ البصر الذي يرى العصا في الماء منكسرة لانحراف الضوء وتغير الوسط ولولا العقل والبحث العلمي لاعتقدنا أن الشمس لا يزيد قطرها على قدم وحد وأنها هي المتحركة لا الأرض التي نراها منها فإن البصر يمثل الشيء كما يرد عليه خلال الوسط ويمثل تغير موضع المرئي بالنسبة إلى العين أما إن المرئي يتحرك أو أن الرائي هو الذي يتحرك فأمر خارج عن موضوع البصر.

لذا لا تعتبر هذه الأمثلة وما شابهها أخطاء له فإن فيها جميعًا يسجل ما يصل إليه وهذا شأن جميع الحواس، وما يسمى أخطاء الحواس معظمه في الحقيقة أخطاء تأويل فالحواس صادقة في إدراكها الخاص بالشروط التي بيناها وما علينا إلا أن ننتبه إلى مواطن الخطأ فنتفاداه)[1].

الرابعة: الفصل بين الحاسة ووظيفتها:

حيث أبطل أصحاب هذا المسلك أن يكون الإدراك المباشر للحواس دليلًا على وجود المدركات بناءً على أن الانطباع المتحصل من الموجودات

---

(١) العقل والوجود ليوسف كرم ص ٧٧ ـ ٧٨.

لا علاقة له بالوجود الموضوعي وإنما هو انطباع في النفس إذ لا ضرورة بينه وبين موضوعه يقول باركلي: (أنا أقول عن هذه المنضدة التي أكتب عليها إنها موجودة وأقصد بذلك أنني أراها وأحس بها وإذا ما غادرت حجرة مكتبي فسأقول عنها إنها كانت موجودة وأقصد بذلك أنني لو لم أكن قد غادرت الحجرة لكنت قد أدركتها.... وكل ما يتردد عن وجود مطلق للأشياء.. لا صلة بينه وبين وجودها المدرك يبدو مجردًا تمامًا من المعقولية فوجود الأشياء قائم في إدراكها ومن المستحيل أن يكون لها وجود مستقل عن العقول أو الطبائع المدركة التي تقوم بإدراكها)[1].

ثم يبني على ذلك نفي الضرورة الفطرية بين الحاسة والمدرك الموضوعي إذ لا تلازم بينهما. وهذا الفصل المدعى إنما هو فرض خيالي لم يقم عليه برهان علمي وليس هو من المعروف بنفسه إذ المعروف بنفسه أن الحواس تدرك مدركاتها بشكل مباشر وضروري وهذا يتضمن إثبات الوجود الموضوعي في نفسه فلا يترك اليقين المعروف بنفسه لمثل هذا الفرض السفسطي.

كما أن اسم الحس يتضمن في مفهومه معنى المحسوس إذ البصر يقتضي وجود المرئيات والسمع يقتضي وجود الأصوات والشم يقتضي وجود الروائح فدلالة المفهوم على مقتضاه دلالة ضرورية إذ لا يمكن أن يكون سمع بلا مسموع أو بصر بلا مرئي وهو فصل ينطوي على تناقض منطقي إذ يعني هذا أن يقال إن السمع يسمع الأصوات مع أنه في ذات الوقت لا يوجد أصوات والبصر يبصر المرئيات مع أنه لا يوجد مرئيات وهكذا في سائر الحواس.

---

(١) باركلي ليحيى هويدي ص ١٤٢.

المطلب الثالث: الاستدلال على الوجود الموضوعي عقلًا:

والاستدلال الذي أقامه من أراد إثبات الواقع الخارجي هو استدلال خاص وهو الاستدلال العقلي النظري وهذا يقتضي أن إدراك الحواس للعالم الخارجي لا يتم بطريق فطري ضروري مباشر وإنما يتوقف على الاستدلال العقلي.

وهم بنوا مواقفهم على أن المدركات الموضوعية والانطباعات الحسية إنما هي ظاهرة تفتقر إلى سبب وليس من سبب يفسر هذه الظاهرة إلا إثبات الوجود الواقعي للأشياء بدلالة الاستنباط[١].

وقد أقاموا استدلالهم هذا على مبدأ السببية باعتبار أن الانطباعات الحسية إنما هي ظاهرة تفتقر إلى سبب وليس من سبب يفسر هذه الظاهرة إلا إثبات الوجود الواقعي للأشياء وأنها سبب تلك الانطباعات.

وقد ذهب راسل إلى أن (كل ما نكون على معرفة مباشرة به إنما هو معطياتنا الحسية وإذا كان من المحال أن تكون معطياتنا الحسية بلا أسباب فإن الموضوعات المادية لابد أن تكون أسباب هذه المعطيات وبذلك تكون مستدلًا عليها من هذه المعطيات)[٢].

وهذا الربط السببي بين الموجودات والصور الذهنية باعتبار العلية يشكل عليه أمور تضعف دلالته وهي:

أولًا: أن الانطباعات باعتبارها ظاهرة لابد لها من سبب هي مقولة عقلية فطرية تقوم على مبدأ السببية العام وهو ضروري وهو لا يكفي للجزم

---

(١) انظر: المعرفة في الإسلام لعبد الله القرني ص ٣٦١.

(٢) فلسفة برتراند راسل لمحمد مهران ص ١٠٢.

بأن الموجودات الموضوعية هي السبب الخاص لهذه الانطباعات والسبب الخاص إنما يتكئ على الاستقراء الذي هو إطراد التلازم بين السبب والمسبب وهذا يتضمن العلم السابق بالسبب والمسبب واطرادهما ليتحصل القطع بسببية الأشياء للصور الذهنية وحينها فعلمنا بالموجودات متوقف على الانطباعات والانطباعات بحاجة إلى تفسير وتفسيرها إنما تم بأمر احتمالي لا قطعي.

ثانيًا: إن الإدراك الحسي إنما هو إدراك مباشر وضروري والضروريات لا يمكن الشك فيها ولا يمكن الاستدلال عليها إذ هي يقينية لذاتها كما أنها مقدمات الاستدلال وهذا يجر إلى التسلسل أو الدور الممتنع.

أما التسلسل فهو استلزام أن نستدل على هذه المقدمات بأدلة والأدلة يتم الاستدلال عليها بأدلة أخرى إلى ما لا نهاية وهذا تسلسل ممنوع.

وأما الدور فإن الاستدلال النظري لابد أن يستند إلى هذه المقدمات الضرورية التي هي ابتداء كل استدلال بحيث يتوقف الاستدلال النظري عليها وحينها فالدليل النظري متوقف عليها وإثباتها متوقف على الدليل النظري وهذا دور ممتنع.

وإذا كان الاستدلال عليها مفضيًا إلى المحال فلم يبق إلا أنها حقيقة ضرورية معروفة بنفسها لا يمكن الشك فيها أو الاستدلال عليها وفي هذا يقول ريد[1]: (محال أن نفسر السبب الذي من أجله نوقن بمدركات حواسنا.. إن هذا اليقين القاهر أنه صوت الطبيعة وعبثًا نحاول معارضته وإذا أردنا أن ننفذ إلى أبعد منه ونطلب إلى كل قوة من قوانا السبب الذي يبرر ثقتنا بها

---

(١) هو: توماس ريد الاسكتلندي دافع عن الأخلاق والضمير كان متابعًا لديفد هيوم ثم صدم بنتائج فلسفته فرجع يدافع عن اليقين والمعرفة توفي عام (١٧٩٦م). انظر: تاريخ الفلسفة الحديثة ليوسف كرم ص ١٨١.

وأن نعلق هذه الثقة إلى أن تبديه فيخشى أن تسوقنا هذه الحكمة المسرفة إلى الجنون وأن نعدم بالمرة ضوء الذوق العام لأننا لم نرد الخضوع للحال المشترك بين بني الإنسان)[١].

(١) تاريخ الفلسفة الحديثة ليوسف كرم ص ١٨١.

المبحث الخامس:

الوجود الموضوعي والنقد الديني:

تظهر صلة الوجود الموضوعي وإثباته بالنقد الديني من جانبين: جانب السلب وجانب الإيجاب.

فجانب السلب هو نفي الحقائق الثابتة في الخارج سواءً الذوات أو المعاني بحيث يقضي الحس السليم بوجود ذات أو ذوات ومع هذا يتم نفي وجودها أو الشك فيه؛ وجانب الإيجاب هو وجود ذات أو معنى مع أن الحواس لا تدركه حتى مع تحقق شروط الإحساس وانتفاء موانعه وكل هذا يعني إن الانحراف واقع في طرفي الإدراك إما بنفي الموجود وإما بإثبات المعدوم وتفصيل ذلك من الجهتين:

المطلب الأول: جانب السلب (نفي الموجودات):

ويتجلى هذا في موقف الشكاك الذين ينكرون الذوات والمعاني أو يشكون فيهما وأما إنكارهم للذوات فهو كإنكار وجود الله سبحانه وتعالى وإنكار وجود الأنبياء وسائر العوالم الغيبية كالملائكة والجنة والنار ومنه إنكار وجود المقدسات المتعينة في كل الأديان حقها وباطلها إذ هي على مذهب هؤلاء إنما هي أمور افترضها الذهن افتراضًا دون أن يكون لها وجود حقيقي وإنما هي تصورات ذهنية في خيالات المتعبدين.

وهذا الشك لا يرجع إلى إنكارها لعدم حضورها في عالم الشهادة كما

ينكر كثير من الناس ما غاب عنهم لعدم مشاهدته والإحساس به وإنما هو موقف شكي منكر للوجود الموضوعي للأشياء حتى ولو كانت مما هو ثابت الوجود حسيًا إذ إن الحالة الأولى التي ينكر فيها الإنسان ما غاب عنه لا يلبث أن يقر بوجود ما أنكره إذا شاهده ومَثُلَ أمامه أما في حالة الشك السفسطي فهو شاك في وجود الأشياء جميعها الغائب منها والشاهد على حد سواء.

وإنكار المعبودات بناءً على هذا الموقف السفسطي أمر موغل في القدم إذ أثر عن بروتاغراس[1] قوله: (لا أستطيع إن اعلم أن كان الآلهة موجودين أم غير موجودين فإن أمورًا كثيرة تحول بيني وبين هذا العلم)[2].

ولا يخفى أن هذا الشك إنما كان في وسط ديني يعج بالمعبودات المتعينة والطقوس الإجرائية الكثيرة خلافًا لمن زعم أن العقل الإغريقي عقل تجريدي لا صلة له بالمعبودات الوثنية[3].

وإذا علم أن بروتاجراس إنما شك في وجود الآلهة بناء على موقفه من نسبية الحقيقة فإن تفسير كلامه لابد أن يتم في ضوء مذهبه وهذا يستلزم نفيه لوجود الآلهة وشكه في ذلك![4]

ومع أن هناك[5] من يرفض هذا المعنى ويمنع أن يصل الشك إلى هذا

---

(١) هو: بروتاغوراس الإيطالي أشهر السفسطائية وصاحب فكرة: (إن الإنسان مقياس كل شيء) توفي عام (٤١٠ق.م) انظر: تاريخ الفلسفة اليونانية ليوسف كرم ص٦٣.

(٢) تاريخ الفلسفة اليونانية ليوسف كرم ص ٦٣.

(٣) انظر: نظرية العقل لجورج طرابيشي ص٤٦ ـ ٥٧ فقد أطال النفس في تقرير وثنية العقل الإغريقي معتمدًا في هذا على دراسات متخصصة في رصد الواقع الديني للإغريق وهو يريد أن يبطل رأي من يقول أن الإغريق أمة عقلانية خالصة لا تلتفت للروحيات!!

(٤) تاريخ الفلسفة اليونانية ليوسف كرم ص ٦٥.

(٥) تاريخ الفلسفة اليونانية ليوسف كرم ص ٦٥.

الحد من الإسراف إلا أن الموقف السفسطي موقف معروف وهذا التفسير إما أنه صريح المذهب أو أنه النتيجة الضرورية له.

ولهذا فإن ـ دراز ـ حين درس المقومات المشتركة للمقدس المعبود خلص إلى أن المعبود في جميع الأديان لابد أن يكون ذاتًا لها طبيعة موضوعية لا فكرة مجردة يقول: (ذلك أن المتدين يهدف بتقديسه إلى حقيقة خارجة عن نطاق الأذهان وإن كانت تعبر عنها الأذهان فإنها في هذا التعبير تشير إلى ذات مستقلة قائمة بنفسها ليست مجرد عرض من الأعراض أو لقب من الألقاب، هكذا ينفصل منذ البداية موضوع العقيدة الدينية عن هذا الضرب من المعاني المقدسة من حيث إن الصلة بين المقدس عند المتدينين هي قبل كل شيء صلة بين ذات وذات لا بين ذات وفكرة مجردة أو تجريدية كما في الأمثلة التي أسلفناها)[١] ويعني بالأمثلة المجردة قيم الشرف والكرامة والحرية ونحوها.

وإذا كان المعبود لابد أن يكون ذاتًا لا فكرة مجردة فإن الشك السفسطي يقف من كل المعينات موقف الإنكار لكل ما هو موجود مما يقضي بأن إثبات العالم الموضوعي وإمكانية التحقق منه حسيًا يرد هذه الأفكار الجامحة ومن هنا تتدخل الحواس باعتبارها معيارًا نقديًا لهذه المواقف.

كما أن هذا الارتياب لابد أن يقود إلى إنكار وجود الله سبحانه وتعالى من باب الأولى وهذا الموقف هو حقيقة الإلحاد.

وأما إنكار المعاني بناءً على هذا الشك السفسطي فيكون من جهتين:

الأولى: إنكار المعاني الأخلاقية كالخير والعدل والإحسان ونحوها من جهة أنها مكون أساسي من مكونات الدين بحيث تتحول الأخلاق إلى نسب

---

(١) الدين لدراز ص ٤١.

وإضافات تعود إلى قناعات الناس الخاصة دون أن يكون لها خصائصها وضوابطها الموضوعية.

وامتياز هذه المعاني بالتجريد لا يخرجها عن كونها مدركًا حسيًا إذ إن هذه المعاني من حيث أنها غير متجسدة كتجسد الذوات والجواهر إلا أنها متعلق الحس الباطن وموضوعه الوجدانيات كالحب والبغض والعزة والإرادة ونحوها مما يعني أن للنفس معها حالان: فالحب المعين والبغض المعين والإرادة المعينة إنما هي معينات مدركة بالحس الباطن فهي حسيات بهذا الاعتبار أما حين ينتزع الذهن من مجموع التجارب التي جربها صورة عامة فهنا تتحول من معين محسوس إلى مجرد عقلي فتخرج في حال التعميم من مجال الحس إلى مجال العقل وهذا نفس ما يحصل للذوات فإن البصر يدرك شجره معينه ثم يدرك شجرة أخرى معينة، وهكذا حتى ينتزع الذهن من مجموع هذه الصور التفصيلية صورةً عامة للشجرة تكون هي الشجرة الكلية المجردة وهي في هذه الحال من موضوعات العقل دون الحواس.

وعليه فإن موقف الشك السفسطي يجتاح المعاني من هذه الزاوية.

والثانية: إنكار المعنى الموضوعي للنصوص الدينية.

إذ من المقرر أن النص له معنى محدد في نفسه بحيث لو نظر شخصان إلى النص واستظهر أحدهما معنى واستظهر الآخر معنى آخر بحيث يكون كل معنى مناقض للآخر فإننا نرجع للنص للحكم بين الفهمين إذ في النص معنى محدد يعزل المفسرين عزلًا معياريًا فيصوب أحدهما ويخطئ الآخر.

وفي حال الشك السفسطي يتم نفي أن يكون في النص أي معنى موضوعي إذ المعنى لا يرجع للنص وقصد المتكلم وإنما يرجع إلى نفس الناظر وهذا من جنس السفسطة التي تقرر أن الحقائق تتبع العقائد ومن صور هذا نظرية: (الاخترجلاف) عند دريدا وهذا المصطلح ترجمة للمصطلح

(LA DIFFERANCE) الذي يفيد معنيين أولهما (الاختلاف) وثانيهما (الأرجاء أو التأجيل) فهي منحوتة من هذين اللفظين[١].

والاخترجلاف يعني: (عدم وجود مكان محدد للكلمات وإن أقصى ما نستطيع إدراكه هو الاختلاف بينهما وأرجاء المعنى إلى أجل غير مسمى)[٢].

وعليه فإن النص الديني وغير الديني لا يحمل أي معنى محدد يمكن إدراكه بل هو عدد من الرموز التي يشرع لأي قارئ فهمها كما يريد.

يقول أحدهم في هذا: (إن العقائد تصورات مرتهنة بمستوى من الوعي وبتطور المعرفة في كل عصر ولاشك أن النصوص الدينية اعتمدت شأن غيرها من النصوص على ما هو متعارف عليه في زمنها وهذا يحيل إلى كثير من التصورات الأسطورية في وعي الجماعة التي توجهت لها النصوص بالخطاب بينما يحيل نظام النص إلى وعي مغاير)[٣].

وإذا لم يكن للنص الديني أي معنى موضوعي محدد فإن كل الممارسات التي نتجت عن فهم النص لا يمكن أن تكون هي الدين الصحيح في نفسه بناءً على أن النص لا معنى له في نفسه وإنما هي فهوم زمانية تخص المتلقي كل واحد فيها سائغ وممكن.

وهذا التطرف الجامح هو عين ما قرره الفيلسوف علي حرب حين زعم أنه لا يمكن أن يكون هناك إسلام في نفس الأمر وإنما هي تصورات راجعة إلى مفاهيم معتنقيه يقول: (ولا أعنى بالإسلام هنا الإسلام في ذاته.. إذ لا

---

(١) انظر: المعنى في الفلسفة التفكيكية. بحث لعبدالله الجدعاني في مجلة تأصيل، العدد الأول، ص ١٥٢ ـ ١٥٣.

(٢) المرايا المحدبة لعبدالعزيز حمودة ص ٣٧٦.

(٣) النص والسلطة والحقيقة لنصر حامد أبو زيد ص١٣٤ ـ ١٣٥.

وجود لإسلام في ذاته على ما أذهب في قراءتي للإسلام وهويته وإنما لكل واحد تصوره المختلف للإسلام وطريقته الخاصة في أدائه وممارسته)[١].

فما قاله هؤلاء من إنكار الآلهة أو إنكار الإسلام إنما يتم نقده بنقد أساسه النظري الذي يقوم على إنكار حقائق الأشياء والمعاني.

المطلب الثاني: جانب الإيجاب (الخرافة):

وهو على النقيض من الجانب السابق فإذا كان مقام السلب ينفي الموجود أو يشك فيه فالجانب الإيجابي يكون بإثبات المعدوم والتصديق به وأهم مظاهر هذا الجانب هو الخرافة والأسطورة.

وقد تباينت تعريفات الخرافة والأسطورة تبعًا لمواقف المعرفين فمنهم من جعلها تشمل الغيبيات كلها حقها وباطلها يقول أركون: (الحكايات التوراتية والخطاب القرآني هي نموذجان رائعان من نماذج التعبير الميثي أو الأسطوري)[٢].

ويضيق آخرون دلالة الخرافة حتى لا تشمل إلا عددًا قليلًا من الأمثلة كما هو حال بعض الصوفية والدراويش إلا أن الموقف العلمي يحتم الصرامة المنهجية لعزل الخرافة عن الدين الحق حتى لا يترك هذا المصطلح لأذواق الناس وأهوائهم.

وقد حرر أحد الباحثين الضابط العلمي للخرافة وبين أنها ما اشتمل على وصفين أساسيين:

الأول: عدم مطابقتها للواقع.

---

(١) نقد النص لعلي حرب ص١٥٨.

(٢) تاريخية الفكر العربي الإسلامي لمحمد اركون ص ٢١٠.

والثاني: تضمنها للعجائب المستبعدة أو المحالة[١].

وبهذا فالخرافة يمكن ردها من جهتين: جهة متعلقة بالحس وهي مخالفة الواقع وعدم مطابقته وجهة متعلقة بالعقل.

والمهم في هذا المبحث بيان مخالفة الخرافة للواقع وعدم استنادها على أساس المشاهدة الصحيحة، وإذا كانت الخرافة لا تطابق الواقع فهذا يعني أنها من أضرب الكذب إلا أنها كذب خاص إذ إنها وإن كانت من جنس الأخبار بما لا حقيقة له إلا أنها تتميز عن سائر الكذب بأنها أخبار على وجه يحمل العقول على المبادرة إلى الإنكار والتكذيب لما فيها من الدهشة والإثارة[٢].

ومن هنا فإن ما يوصف بالخرافة والأسطورة له حالتان:

الأولى: الامتناع الذهني:

وهو أن يحكُم العقل بامتناعه واستحالته فهذا الضرب إنما رد لمعيار عقلي أغنى عن استقصاء ما فيه من غرابة وهذا يكثر في الأديان الوثنية ويقل في الأديان ذات الأصول التوحيدية إذ كلما اعتنى الدين بالعقل انحسرت الخرافة واضمحلت وربما ورد منسوبًا لبعض الأديان لأهواء خاصة ومن هذا النوع حديث عرق الخيل الذي افتراه محمد بن شجاع الثلجي[٣] ونصه:

(١) الخرافات والأساطير: مفهومها التراثي والغربي وموقف الإسلام منها. لسعود العريفي، بحث منشور بمجلة التأصيل للدراسات الفكرية المعاصرة، العدد الثالث، ص ٣٠٤.

(٢) انظر: المصدر السابق ص٣١٦.

(٣) هو أبو عبدالله محمد بن شجاع الثلجي البغدادي الحنفي، كان يقع في أهل الحديث وكان من المعطلة حمله التعصب على وضع أحاديث في التشبيه ليثلب بها أهل السنة، توفي عام (٢٦٦هجرية). انظر: الكامل في الضعفاء لابن عدي ٦/ ٢٩١ ولسان الميزان لابن حجر ٧/ ٣٦١.

(أن الله سبحانه وتعالى خلق الفَرسَ فأجراها فبرقت فعرقت ثم خلق نفسه منها)[١] فهذا الهراء مردود عقلاً لامتناعه وواضعه يعلم امتناعه وإنما قصد تشويه خصومه وأنهم يقرون بمثل هذا؛ مما يعني أنهم لا عقول لهم، وسيأتي معنا في مباحث الرواية كيف أن دوافع الرواة تلعب دورًا كبيرًا في صياغة العقائد والمقولات الدينية سواء كان هذا فيما ينقلون مقرين به أو ينقلونه عن خصومهم إلا أن هذا إنما رد لاعتبارات تتعلق بالنقد الخارجي للنصوص الدينية.

الثانية: الامتناع الواقعي:

وهو أن يكون جائزًا عقلًا ممتنع واقعًا، وهذا متوقف على أن المشاهدة والحس تردانه لعدم إدراكه بالحس السليم فيكون رده في هذه الحالة بناءً على مخالفة الحس إلا أن المسلم به أن موضوعات الأديان إنما هي الحقائق الكبرى كالمعبود وطبيعته وما يجب له والنبوة واليوم الآخر وأما أمور الواقع الدنيوي التي يتم فيها ذكر البحار والأنهار والجبال والأشجار والدواب وكل ما في السموات والأرض فإنما يرد ذكرها في النصوص الدينية كخادم للحقائق الكبرى التي تعززها وتقررها بحيث إن هذه المحسوسات إنما تذكر كمقدمات لتثبت العقائد وفي هذه الحالة فإن وصفها بما يخالف الحس يعني بطلان المقدمة الدينية وما بني عليها من نتيجة؛ والنقد الحسي الواقعي يقع في مجال التاريخ والجغرافيا بحيث إن مخالفة الواقع بشقيه التاريخي والجغرافي مما يمكن إعماله في نقد المقولات الدينية أو الطعن في موثوقية النصوص الدينية.

إلا أن النقد الديني، المعتمد على مخالفة الواقع له درجتان:

---

(١) الموضوعات لابن الجوزي ١/ ٦٤.

الأولى: مخالفة الحس البسيط الذي يدركه كل أحد بحيث يقرر الدين أمرًا مخالفًا للحس والمشاهدة من كل الناس مما يعني أن إدراك خطأه لا يتوقف على معرفة أهل الاختصاص في علم حسي تجريبي معين وإنما يمكن لكل أحد أن يشعر بمخالفة المقولة الدينية للحس ومن أمثلة ذلك:

ما ورد في سفر التكوين من وصف بعض الأنهار بما يخالف الواقع مما حمل الإمام ابن حزم وهو من نقاد الأديان المعروفين أن يرد تلك الأمور لمخالفتها للحس بانيًا عليها الطعن في موثوقية نصوص التوراة.

جاء في سفر التكوين بحسب الترجمة التي اعتمدها ابن حزم: (ونهر يخرج من عدن فيسقي الجنان، ومن ثم يفترق فيصير أربعة أرؤوس اسم أحدها: النيل، وهو محيط بجميع بلاد زويلة الذي به الذهب، وذهب ذلك البلد جيد، وبها اللؤلؤ وحجارة البلور واسم الثاني جيجان وهو محيط بجميع بلاد الحبشة، واسم الثالث الدجلة وهو السائر شرق الموصل، واسم الرابع الفرات)[١].

وقد وجه ابن حزم إلى هذا النص بعض النقود[٢] وهي:

أولًا: القول بأن مخارج هذه الأنهار الأربعة (النيل وجيحان ودجلة والفرات) ترجع إلى نهر واحد محض افتراء لأن مخارج هذه الأنهار معروفة ومحددة جغرافيًا.

ثانيًا: القول بأن جيحان يحيط ببلاد الحبشة مردود لأنه لا يوجد بأرض السودان والحبشة والنوبة سوى نهر واحد هو النيل.

---

(١) التكوين، ٢: ١٠ ـ ١٤.

(٢) انظر: الفصل لابن حزم ١/ ٢٠٣ ـ ٢٠٥.

ثالثًا: كما أن اللؤلؤ مصدره بحر فارس (الخليج العربي) وبحر الهند والصين وليس المكان المذكور.

فهو نقد لمعلومات مخالفة للحس والواقع مما يعني عدم موثوقية هذه النصوص وامتناع أن تكون من نبي معصوم لا يخبر بخلاف الصواب.

وبمقارنة النص الذي ترجمه ابن حزم بالترجمة الحديثة تظهر بعض الفروق حيث جاء في النص الحديث: (وكان نهر يخرج من عدن ليسقي الجنة. ومن هناك ينقسم فيصير أربعة رؤوس اسم الواحد فيشون، وهو المحيط بجميع أرض الحويلة حيث الذهب، وذهب تلك الأرض جيد. هناك المقل وحجر الجزع واسم النهر الثاني جيحون وهو المحيط بجميع أرض كوش واسم النهر الثالث حداقل وهو الجاري شرقي أشور والنهر الرابع الفرات)[(١)].

وبين الترجمتين فروق[(٢)] هي:

أولًا: النص الأصلي يتكلم عن فيشون بأرض الحويلة لا عن النيل ببلاد زويلة.

ثانيًا: أنه يتكلم عن نهر جيحون لا نهر جيحان، ويصعب التحقق منهما.

ثالثًا: النص الأصلي به المقل وهو صمغ له رائحة طيبة[(٣)] وليس اللؤلؤ.

إلا أن هذه الفروق لا تضعف نقد ابن حزم حين شكك في موثوقية الكتاب بناءً على مخالفة هذه الأوصاف للواقع الحسي إذ إن جوهر النقد لا يزال قائمًا فالتوراة إنما تتحدث عن جنة أرضية لا سماوية وتذكر تفاصيلًا على

---

(١) سفر التكوين ٢: ١٠ ـ ١٤

(٢) انظر: نقد الأديان عند ابن حزم الأندلسي لعدنان المقراني ص ٢٦٧ ـ ٢٦٨.

(٣) انظر: قاموس الكتاب المقدس (مادة: مقل) ص ٩١٠.

الواقع لا يمكن التوفيق بينها وبين الجغرافيا المشاهدة[١].

كما أن هذا النقد إنما يتوجه إذا أخذت هذه النصوص باعتبار أن اللغة التي كتبت بها لغة مباشرة تشير إلى حقائق متجسدة جغرافيًا.

أما إذا فسرت هذه النصوص تفسيرًا رمزيًا مجازيًا كما يذهب إليه بعضهم[٢] فإن المنهج النقدي حينها لا يكون بالنقد الحسي ومخالفة الواقع وإنما يكون من خلال النقد اللغوي اللساني فيتم الاعتماد على معرفة اللغة الأصلية التي كتبت بها تلك النصوص وهل هي لغة مجازية رمزية أم لا؟

مما يعني أن العدة النقدية حينها ستتغير تبعًا لطبيعة المادة المدروسة.

والدرجة الثانية:

هي مخالفة المقولة للتجربة العلمية التي لا يعرفها إلا أهل الاختصاص وإن أمكن غيرهم معرفة ذلك فبنوع من الخفاء وهذا لا يكون إلا بمخالفة ما تقرره التجربة العلمية التي تثبت باعتبارها حقيقة علمية مسلمة وحينها فالعلم بهذه المخالفة إنما يختص بإدراكه من حيث الأساس أهل العلوم التجريبية كالطب والفلك والفيزياء والكيمياء ونحوها.

وعلى هذا فإن الفرق بين الدرجتين إنما يظهر من جهة اليقينية والسهولة فإن الدرجة الأولى أكثر يقينية إذ إن المخالفة إنما تتم لأمر حسي مسلم بيقينه عند الناس كلهم بخلاف الدرجة الثانية التي لا يقف على العلم بها إلا فئة قليلة وأما السهولة فإن الدرجة الأولى أسهل في الإدراك لفطريتها وقربها واعتمادها على الحس المباشر بخلاف الثانية التي إنما يتطلب العلم بها معرفة خاصة

---

(١) انظر: نقد الأديان عند ابن حزم لعدنان المقراني ص ٢٦٨.

(٢) انظر: أسطورة العود الأبدي لمرسيا إلياد ترجمة نهاد خياط ص ٣١ ـ ٣٩.

بفنٍ من الفنون مع الحاجة الماسة في الغالب للآلات والوسائل المخبرية المساعدة.

كما أن التجربة العلمية تتفاوت من حيث اليقين وعدمه فما ثبت ثبوتًا قاطعًا عند كل أهل الاختصاص أكثر موثوقية مما ثبت عند البعض وتوقف فيه آخرون وهذا يقتضي أن يتفطن الباحثون في نقد الأديان ومقارنتها إلى هذا التفاوت إذ العلم به يؤثر في ترجيح نتيجة علمية على نتيجة علمية أخرى.

ومن أمثلة هذا القسم ما ورد في سفر التكوين من وصف خلق النباتات ومراحل ذلك وفيه: (وقال الله لتنبت الأرض عشبًا وبتلًا يبزر بزرًا وشجرًا ذا ثمر يعمل ثمرًا كجنسه، بزرُه فيه على الأرض وكان ذلك. فأخرجت الأرض عشبًا، وبقلًا يبزر بزرًا كجنسه وشجرًا يعمل ثمرًا، بزره فيه كجنسه ورأى الله ذلك أنه حسن. وكان مساء وكان صباح يومًا ثالثًا)[1].

فهذا النص يثبت خلق النبات في اليوم الثالث وأنه يتناسل بالبذور على الصفة المعروفة ثم يذكر نفس السفر[2] أن الشمس إنما خلقت في اليوم الرابع أي بعد خلق النبات مع أن المعروف علميًا أن أشعة الشمس شرط أساسي لوجود النبات وتَخَلُّقه وتناسله يقول موريس بوكاي[3]: (ومقبول علميًا أن القارات قد ظهرت في مرحلة من تاريخ الأرض كانت هذه مغطاة بالماء ولكن أن يكون هناك في تلك الفترة عالم نباتي ينتظم جيدًا بالتناسل بالبذرة قبل ظهور

---

(١) سفر التكوين ١: ١١ ـ ١٣.

(٢) سفر التكوين ١: ١٦ ـ ١٩.

(٣) هو: موريس بوكاي الفرنسي طبيب جراح، أسلم نتيجة وقوفه على قصة غرق الفرعون في القرآن الكريم ثم اشتغل على مقارنة النصوص الدينية والمعارف الحديثة توفي عام (١٩٩٨م). انظر: مقدمة ترجمة التوراة والإنجيل له، ص ٥.

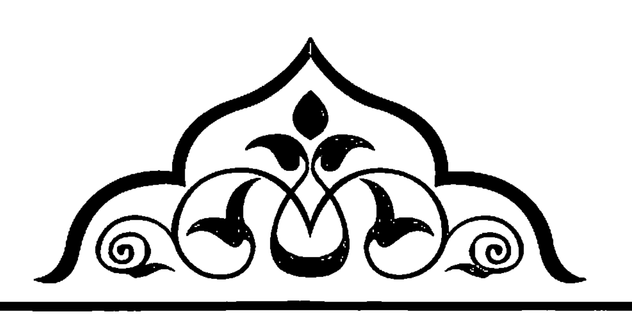
الشمس ـ التي لم تظهر إلا في اليوم الرابع كما يذكر سفر التكوين ـ وأن ينتظم تعاقب الليل والنهار فذلك ما لا يمكن مطلقًا إثباته)[١].

ففي النص مخالفة لحقيقة علمية وهي توقف حياة النبات على وجود أشعة الشمس إلا أن المعرفة بهذه الحقيقة إنما تختص بعلماء الأحياء والنبات خاصة مما يعني أن إدراكها لا يكون إلا بالرجوع لأهل الاختصاص وهنا لابد من العلم بثقة أهل الاختصاص هؤلاء ونزاهتهم وهو قدر زائد على مجرد مخالفة الواقع العلمي كما لا يعني هذا أن عسر الوصول لهذه المعلومات مانع من قبول أحكامهم التي ثبتت إذ إن الناس منذ الأزل وهم يسلمون لأهل الاختصاص الموثوقين ويقلدونهم دون مراجعة إذ إن الرجل العادي وحتى الرجل الذي بلغ مبلغًا عظيمًا في العلوم يقلد أصحاب علم آخر في تخصصهم ويرجع إليهم ويسلم لهم كما يسلم عالم اللغويات مثلًا ـ للطبيب في أحكامه حتى يسلم له جسمه فيقوم بتشريحه دون أن يتحقق بنفسه من معلوماته ووسائله في المعالجة.

وعلى ما سبق فإن مخالفة المقولة الدينية للواقع إنما تدخل في جانب الإيجاب من جهة أن المتدين أثبت في الواقع ما لا يوجد بحيث يقطع الحس بعدم صحة هذه الدعوى وحينها فيتم ردها لعدم وجودها بناءً على معيار الواقع الحسي.

---

(١) التوراة والإنجيل والقرآن والعلم الحديث لموريس بوكاي ترجمة: مكتب النصر، ص٤٥.

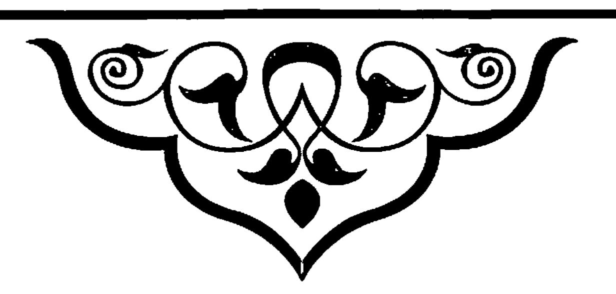


الفصل الثالث

العقل والاستدلال

المبحث الأول: العقل: مفهومه، طبيعته، وظائفه

المبحث الثاني: الاستدلال العقلي



المبحث الأول:

العقل: مفهومه، طبيعته، وظائفه

المطلب الأول: مفهوم العقل في الدرس النقدي:

أولًا: مفهوم العقل:

أ ـ في اللغة:

جاء العقل في اللغة مصدرًا: عقل يعقل عقلًا، تقول: عقلت البعير أعقله عقلًا، وأصل معنى مادته المنع والحبس وسمي عقل الإنسان بذلك لأنه يعقله أي يمنعه من التورط في المهالك كما يعقل العقال البعير ومما يؤكد هذا المعنى أن من معانيه الحجر لأنه يحجره عن فعل ما لا يليق أي يمنعه ويحبسه كما أن من معانيه النُهى لأنه ينهاه عما يضره[1].

ويظهر في المعنى اللغوي أن المادة تدل على المنع من المؤذي والضار مما يعني أنه منع خاص لا مطلق المنع ومن هنا كان العقل ممدوحًا لأنه لا يمنع إلا من القبيح.

كما يظهر في المعنى أن العقل في اللغة له طبيعة إجرائية إذ يقضي استعماله اللغوي بالجانب العملي وذلك أن الابتعاد عن المهالك والمضار

---

(١) انظر: تهذيب اللغة للأزهري ١/٢٣٨ ـ ٢٤٠، مادة عقل ومعجم مقاييس اللغة لابن فارس ٤/٦٩، مادة: عقل.

إنما هو سلوك إجرائي عملي ولابد أن يتضمن المنع النظري إذ بالعقل يتم الابتعاد عن الاستدلالات الباطلة والفاسدة إلا أن هذا المعنى الضمني لا يظهر كظهور المعنى الإجرائي وهذا ما سيتأكد عند بحث استعمالات العقل.

ب ـ وأما في الاستعمال فقد تعددت تعريفاته إلى عدد كثير حتى أوصلها بعضهم إلى ألف تعريف(١) ومن هنا قال الجويني: (فإن قيل فما العقل عندكم، قلنا: ليس الكلام فيه بالهين)(٢).

وقد تعسر تعريف العقل لكثرة استعمالاته في معاني متقاربة كما تعذر بسبب أن من رام تعريفه إنما رغب في تعريف واحد مع أن العقل مقول على معاني لا تخرج عن أربعة وهذا ما تفطن له الغزالي حين قال: (وكذلك إذا قيل: ما حد العقل؟ فلا تطمع في أن تحده بحد واحد فإنه هوس، لأن اسم العقل مشترك يطلق على عدة معاني، إذ يطلق على: الغريزة التي يتهيأ بها الإنسان لدرك العلوم النظرية، ويطلق على العلوم المستفادة من التجربة حتى إن من لم تحنكه التجارب بهذا الاعتبار لا يسمى عاقلًا ويطلق على من له وقار وهيبة وسكينة في جلوسه وكلامه... وقد يطلق على من جمع العمل إلى العلم حتى أن المفسِد وإن كان في غاية من الكياسة يمنع عن تسميته عاقلًا...، فإذا اختلفت الاصطلاحات فيجب بالضرورة أن تختلف الحدود)(٣).

فالغزالي يقرر أنه لقب مقول بالاشتراك على الغريزة، والتجارب وما تحمله من المعرفة، والهدوء والعمل بالعلم إلا أن الهدوء داخل في العمل

---

(١) انظر: البحر المحيط للزركشي ١/ ٨٤، والدليل العقلي عند السلف لعبد الرحمن الشهري ص١٦.

(٢) البرهان للجويني ١/ ١٩.

(٣) المستصفى للغزالي ١/ ٢٠.

بالعلم إذ السمت الوقور إنما يمدح صاحبه إذا كان ثمرة العلم والحكمة وأما إن كان هدوئه نتيجة الطبع البارد والبلادة فإن صاحبه لا يسمى عاقلًا فهو في الحقيقة إنما ذكر ثلاثة أقسام مع عدم العزل بينها بمميزات واضحة وهذا ما تداركه شيخ الإسلام ابن تيمية حيث أشار إلى أن معانيه في استعمال الناس واصطلاحاتهم لا تخرج مفهومه عن أربعة معان ثم ذكرها أي أنه حصر معانيه بناءً على استقراء المصطلحات التي وردت في كلام أصحاب العلوم والفنون المختلفة يقول ـ رحمه الله ـ (فهنا أمور: أحدها: علوم ضرورية يفرق بها بين المجنون الذي رفع القلم عنه، وبين العاقل الذي جرى عليه القلم فهذا مناط التكليف.

والثاني: علوم مكتسبة تدعو الإنسان إلى فعل ما ينفعه وترك ما يضره، فهذا لا نزاع في وجوده وهو داخل فيما يحمد بها عند الله من العقل ومن عدم هذا ذم...

الثالث: العمل بالعلم يدخل في مسمى العقل أيضًا بل هو من أخص ما يدخل في اسم العقل الممدوح.

الرابع: الغريزة التي بها يعقل الإنسان...)[١].

فتحصل أن العقل مقول على معاني هي: (الغريزة، والعلوم الضرورية، والعلوم النظرية، والعمل بالعلم) فكل من استعمل هذا الاسم الشريف فإنما يعني به نوع من هذه الأنواع ثم أن تحت كل نوع أفراد تناسبه.

١- الغريزة:

فالعقل بهذا المعنى ما هو إلا قوة إدراكية خاصة كقوة البصر وقوة السمع

---

(١) بغية المرتاد لابن تيمية ص٢٦٠.

وكما أن العين آلة البصر والأذن آلة السمع فإن القلب آلة العقل ومحله وهو الفارق المميز بين الإنسان وسائر الحيوان البهيم والعقل بهذا المعنى قسيم الجنون فمن فقده كان معتوهًا معوقًا فكما أن فاقد البصر يسمى أعمى وفاقد السمع يسمى أكمه ففاقد العقل الغريزي يسمى مجنونًا وهذا المعنى شرط التكليف الذي يذكره الفقهاء في أبواب الفقه.

قال الحارثي المحاسبي: (فالعقل غريزة، جعلها الله في الممتحنين من عباده، أقام به على البالغين للحلم الحجة، وأنه خاطبهم من جهة عقولهم، ووعد وتوعد وأمر ونهى وحض وندب)[١].

وهو معروف في استعمال السلف فقد جاء عن عبدالله بن المبارك قوله: (سُئل عقيل: ما أفضل ما أعطي العبد؟ قال: غريزة عقل...)[٢].

وجاء عن أحمد بن حنبل أنه قال: العقل غريزة[٣].

قال ابن تيمية: (نص أحمد بن حنبل والحارثي المحاسبي وغيرهما أن العقل غريزة في الإنسان)[٤].

٢ ـ العلوم الضرورية:

وهي التي تلزم النفس بحيث لا ينفك عنها مما يعني فطريتها في نفسه ورسوخها

وهي المعارف الأولية كمبدأ الهوية وعدم التناقض والسببية وما هو من

---

(١) مائية العقل وحقيقة معناه للحارثي المحاسبي ص٢٠٣.

(٢) روضة العقلاء لابن حبان ص١٧.

(٣) العدة لأبي يعلى ١/ ٨٦ ولوامع الأنوار البهية للسفاريني ٢/ ٤٣٧.

(٤) الدرء لابن تيمية ٦/ ٥٠.

جنسها كالعلم بأن الاثنين أكثر من الواحد وأن الكل أكبر من جزئه وقد خص أكثر المتكلمين اسم العقل بهذه المبادئ قال الباقلاني: (... من العلوم ـ يعني العقل ـ إذ لا يتصف بالعقل خالٍ عن العلوم كلها، وليس من العلوم النظرية فإن النظر لا يقع ابتدائه إلا مسبوقًا بالعقل، فانحصر في العلوم الضرورية...)[(١)].

وقال الباجي: (العلم الضروري الذي يقع ابتداءً ويعم العقلاء)[(٢)] فمن هنا يظهر أن العلوم الضرورية مما يدخل في معنى العقل وإنما يستدرك عليهم أنهم حصروا العقل في هذا المفهوم وحده مع أنه أحد معانيه.

وهذا العقل هو مقصود من يقول: هذا ممتنع عقلًا أو واجب عقلًا؛ أي أنه مقتضى أحد العلوم الضرورية فمن زعم أن العالم مخلوق من غير خالق قيل هذا باطل عقلًا أي مخالف لضرورة السببية ومن زعم أن الله لا موجود ولا معدوم قيل هذا باطل عقلًا أي مخالف لعدم التناقض وهكذا.

وهذان القسمان: (الغريزة، والمعارف الضرورية) تم الحديث عنهما في فصل الفطرة بما يغني عن إعادته هنا إذ هما جزء من الفطرة وفي نفس الوقت هما من معاني العقل.

٣ ـ العلوم النظرية:

ويقصد به ما أنتجه الجنس البشري من استدلالات ذهنية لها خصائصها المنهجية المحددة مع ما تحصل عنها من علوم ومعارف وبهذا فإن العقل النظري يطلق باستعمالين:

١ ـ الاستدلالات والأقيسة: المقدمات.

---

(١) انظر: البرهان للجويني ١/ ٨٣ حيث نقله عن الباقلاني.

(٢) الحدود في الأُصول لأبي الوليد الباجي تحقيق: نزيه حماد ص ٣١.

٢ ـ العلوم والمعارف: النتائج.

وقد غلب على هذا القسم اسم العلم إذ لا يخفى أن نظر الأمم ليس شيئًا سوى علومها ومعارفها كما يقال علم أصول الفقه وعلم البلاغة وعلم الفيزياء وعلم الهندسة إذ هي في الحقيقة حصيلة النظر العقلي الذي استعملته أمة من الأمم في موضوع خاص وإذا غلب اسم العلم على هذا القسم فلا يعني أن إطلاق اسم العقل عليه إطلاق خاطئ وإنما يعني أنه معروف باسمين يطلق كل واحد عليه باعتبار فمن لحظ الجهد الذهني سماه عقلًا ومن لحظ القواعد المنهجية له سماه علمًا.

ويؤكد هذا أن كل من يفسر هذا المفهوم (=العقل النظري) فإنما يفسره بالعلم فمن ذلك ما ذكره الأصبهاني في كتابه الحجة[1] حيث أطلق على هذا القسم من أقسام العقل: اسم العلم وقال ابن تيمية في تعريفه: (علوم مكتسبة تدعو الإنسان إلى فعل ما ينفعه وترك ما يضره...)[2].

ومع أن هذا أحد استعمالات العقل إلا أن كثيرين من باحثي العصر الحديث لا يطلقون العقل إلا عليه كما فعل (لالاند)[3] حين قسم العقل إلى عقل مكوِّن وعقل مكوَّن[4] أي عقل منتج وهو المطابق للأقيسة والاستدلالات وعقل هو الناتج الفكري والنظري من عمل هذه الأقيسة والاستدلالات وهل يقتضي هذا الحصر استبعاد المعاني الأخرى من المفهوم بحيث يستعمل

---

(١) انظر: الحجة في بيان المحجة لأبي القاسم الأصبهاني ٢/ ٥٠٣.

(٢) بغية المرتاد لابن تيمية ١/ ٢٦٠.

(٣) هو: أندرية لالاند الفرنسي أستاذ المنطق بالسوربون، درَّس في باريس والقاهرة، اشتهر بالمعجم الفلسفي ذائع الصيت، توفي عام (١٩٦٣م). انظر: تاريخ الفلسفة الحديثة ليوسف كرم ص ٤٥٠.

(٤) انظر: العقل والمعايير للالاند: ترجمة: نظمي لوقا، ص ١٢.

العقل الفطري في العلوم والمعارف مع استبعاد المبادئ الفطرية وسائر المعاني الأخرى من المفهوم أم هي مكونات تنضوي في أثنائه؟ لا يتطرق هؤلاء إلى هذا المشكل وإنما يقومون بتفسيره دون حسم هذه القضية؛ وعليه فإن العقل الفطري الذي هو من جنس العلم ينقسم إلى نوعين:

أ ـ العلوم والمعارف، سواءً اختصت بها أمة من الأمم أو اشترك في إنشائها أكثر من أمة ولهذا فإن العقل بهذا المعنى فربما نُسب إلى أُمة من الأمم كما يقال: العقل العربي أو العقل الإغريقي أو العقل الأوروبي وربما نسب إلى عصر من العصور كما يقال: عقل القرون الوسطى أو العقل الحديث.

وهذا الشق لا تخلو عنه أُمة من الأمم فإذا قيل العقل العربي فيراد به جميع العلوم النظرية التي أنتجتها أمة العرب كأصول الفقه والنحو والبلاغة وإذا قيل العقل الأوروبي أو العقل الحديث فيراد به كل المعاني النظرية المكتسبة التي أنتجها الأوروبيون كالفيزياء الحديثة والكيمياء وعلم النفس وعلم اللسانيات وغيرها وربما كانت الدراسات النقدية تعتمده معيارًا للنقد أو إطارًا للمقارنة يقول محمد عابد الجابري: (عندما تتحدث عن العقل العربي أو عن الثقافة العربية فإننا نصدر سواءً صرحنا بذلك أم لم نصرح عن موقف يُسلم بوجود (عقل) و(ثقافة) أو (عقول) و(ثقافات) أخرى يتحدد بالمقارنة معها العقل والثقافة الذين نتحدث عنهما. هذا شيء لا مفر منه إذ بضدها تتميز الأشياء كما كان يحلو لأجدادنا أن يقولوا ويكرروا القول.

ودون الدخول في تفاصيل قد تجرنا بعيدًا عن إطار التمهيد الذي يريد هذا الفصل الاضطلاع به نرى من الضروري اختصار الطريق والكشف صراحة عن الضد أو الأضداد التي سنستعين بها من خلال المقارنة معها في تحديد هوية (العقل) العربي علمًا بأن كلمة (ضد) هنا لا تعني التعارض والتنافر بل مجرد

الاختلاف: إننا عندما نتحدث عن العقل العربي فنحن نميزه في نفس الوقت عن (العقل اليوناني) و(العقل الأوروبي الحديث)) [١].

ومع أن الجابري هنا يحدد مراده عن مشروعه النقدي بتحديد مفهوم العقل العربي ومستنده في المقارنة بالعقل اليوناني والأوروبي إلا أن هذا الهم الخاص به لا يعني البحث وإنما المهم أن العقل مفهوم ربما استعمل في جملة العلوم والمعارف لأمة من الأمم أي أنه علومها ومعارفها.

ب ـ القياس:

وهو الاستدلال العقلي الذي حرص الفكر البشري على معرفته وضبطه وهو جهد نظري تمت صياغته في قواعد منهجية يتم الاعتماد عليها في الاستدلال وهذا النوع ينقسم إلى قسمين باعتبار الذهن والواقع وهما: أما مقاييس عقلية خالصة لم يتم استنباطها من الواقع وأما مقاييس عقلية مركبة من عمل العقل والحواس ولكل واحد منهجه المعرفي الخاص وفي هذا يقول محمود قاسم: (تختلف العلوم الرياضية اختلافًا كبيرًا عن العلوم الطبيعية التي تستخدم المنهج التجريبي.

فقد رأينا أن هذه الأخيرة تعتمد على الملاحظة والتجريد وتستخدم الآلات العلمية التي تتفاوت درجة دقتها قلةً وكثيرة... أما العلوم الرياضية فلما كانت أول العلوم نشأة ولما كانت تدرس موضوعات مجردة من كل مادة حسية ولا يشترط أن توجد في العالم الخارجي حقيقة فإن القضايا التي تقررها مطلقة ويقينية.. فالفارق بين العلوم الطبيعية والعلوم الرياضية هو إذن الفارق بين علوم تدرس الظواهر وتحاول الكشف عن قوانينها أو أسبابها وبين

---

(١) تكوين العقل العربي للجابري ص١٧.

علوم مستقلة عن الأشياء المادية.

ولما كانت طبيعة المنهج تتوقف إلى حد كبير على طبيعة الموضوع الذي ينصب عليه التفكير في كل علم من العلوم فمن البديهي إذن أن يكون للعلوم الرياضية منهج خاص بها يختلف عن منهج العلوم التجريبية ويعرف هذا المنهج بالمنهج الاستنتاجي البحت، وفيه يهبط المرء من المقدمات إلى النتائج أو يعمم إحدى القضايا الجزئية التي يصل إليها عن طريق دراسته لإحدى الموضوعات الرياضية دن أن يحاول معرفة ما إذا كانت النتائج أو القضايا التي ينتهي إليها تتحقق في الظواهر فعلًا... أما المنهج الطبيعي فيوصف بأنه منهج استقرائي يصعد من الأمور الجزئية إلى القضايا العامة)[(١)].

فهو هنا يقسم موضوعات الاستدلال إلى موضوعين: العقل الخالص ومنهجه الاستنتاج والواقع المادي ومنهجه الاستقراء.

٤- العمل بالعلم:

وهذا أحد استعمالات العقل إذ ورد بهذا المفهوم في كثير من الاستعمالات بل هو الغالب على استعمال القرآن والحديث[(٢)].

إلا أن العلم والعمل في عرف الوحي لا يعني مطلق العلم والعمل وإنما يعني العلم النافع والعمل الصالح.

يقول شيخ الإسلام: (أما العمل بالعلم وهو جلب ما ينفع الإنسان ودفع ما يضره بالنظر في العواقب فهذا هو الأغلب على مسمى العقل في كلام

(١) المنطق الحديث ومناهج البحث لمحمود قاسم ٢١٩ ـ ٢٢١.
(٢) انظر: الأدلة العقلية النقلية لسعود العريفي ص٣٠.

السلف والأئمة)[١].

ويصدق ما ذهب إليه ابن تيمية ما نقل عن السلف في تفسير العقل بهذا المفهوم حيث جاء عن عطاء بن أبي رباح أنه سئل: ما أفضل ما أعطي العبد؟ قال: (العقل عن الله)[٢].

وقال سفيان بن عيينة: (ليس العاقل الذي يعرف الخير من الشر ولكن العاقل الذي يعرف الخير فيتبعه ويعرف الشر فيجتنبه)[٣].

وقال الأصمعي: (العقل: الإمساك عن القبيح وقصر النفس وحبسها على الحسن)[٤].

ثم أن النصوص ناطقة بهذا، قال تعالى: ﴿وَقَالُواْ لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِيٓ أَصْحَٰبِ ٱلسَّعِيرِ﴾[الملك: ١٠]، وقال تعالى: ﴿أَتَأْمُرُونَ ٱلنَّاسَ بِٱلْبِرِّ وَتَنسَوْنَ أَنفُسَكُمْ وَأَنتُمْ تَتْلُونَ ٱلْكِتَٰبَ ۚ أَفَلَا تَعْقِلُونَ﴾[البقرة: ٤٤] وغيرها من النصوص التي تنزل ترك العمل بمقتضى العلم منزلة عدم الفهم[٥].

والتحقق أن هذا المسمى هو كمال العقل ومنتهاه فإن أول العقل الفهم الصحيح وكماله العمل بمقتضى هذا الفهم؛ إذ أي نفع لفهم نظري يكون السلوك بخلافه؟ ولهذا جاء هذا المصطلح القرآني مهيمنًا على الاستعمالات السابقة محصلًا ما فيها من الحق وزيادة.

---

(١) الدرء لابن تيمية ٩/ ٢٢.

(٢) روضة العقلاء ص١٨.

(٣) العقل وفضله لابن أبي الدنيا ص٥١.

(٤) المخصص لابن سيده ١/ ١٦.

(٥) انظر: الأدلة العقلية النقلية لسعود العريفي ص ٣٠.

ثانيًا: العقل المراد في الدرس النقدي:

وبعد الإبانة عن معاني العقل ومفهوماته يدلف للمشهد سؤال معرفي مهم وهو: أي هذه الاستعمالات هو معيار النقد وأداة التقويم؟

وللإجابة على هذا المشكل لابد من التفريق بين المفهوم المستعمل والمفهوم المدروس وأقصد بالمفهوم المدروس المفهوم الذي سيكون موضوع الدراسة في هذا الفصل وهو الذي سيتم تناوله بالوصف والتحليل إن شاء الله.

وأما المفهوم المستعمل فهو المفهوم الذي يتعين على الباحث اعتماده حال نقد المقولات الدينية وتفكيكها وهذا يتضح بتحليل المراد بكل واحد:

أ ـ المفهوم المستعمل:

إن المستعمل في نقد المقولات الدينية هو كل هذه المفهومات كلًا بحسبه بمعنى أن المقولة المدروسة هي التي تحدد المعنى المناسب لنقدها فإن كانت بينة بنفسها واضحة الصدق أو واضحة البطلان كانت موضوع الغريزة أي أن مجرد الجزم بها بوضوح تام كافٍ لقبولها وفي مقابل وضوح صدقها يقف وضوح بطلانها بحيث تجزم الفطر والعقول ببطلانها عند مجرد تصورها مما يعني أن تصورها كافٍ في ردها وفي الحالتين كان قبولها وإبطالها إنما تم بمقتضى الغريزة العقلية التي هي أحد معاني العقل.

أما إن كانت المقولة الدينية متناقضة ـ كالتثليث مثلًا ـ كان العقل الذي يردها هو العلوم الضرورية ومبدأ التناقض على وجه الخصوص فإذا قيل: التثليث باطل عقلًا كان هذا يعني أنه مخالف لمبدأ التناقض لأن الشيء لا يكون واحدا وثلاثة في ذات الوقت.

وإذا كانت المقولة المدروسة ـ مثلًا ـ هي ـ المصادفة التي يستعملها بعض الملاحدة لتفسير نشأة الكون وإنه جاء من لا شيء ووجد هكذا بطريق المصادفة كان ردها عقلًا يعني أنها مناقضة لضرورة السببية لأن الحادث لا يمكن أن يوجد دون سبب وإن كانت المقولة المدروسة مخالفة لعلم مستقر ثابت كان ردها لمخالفتها العقل النظري وإن كانت المقولة صحيحة في نفسها ومن لازم صحتها العمل بمقتضاها كحال من يثبت وجود الله تعالى وربوبيته وخلقه للعالم ثم لا يخضع له بالعبادة كان نقد هذا الموقف المسلكي بناء على بطلان مخالفة العمل للعمل.

وهكذا يظهر أن للباحث في نقد الأديان أن يستصحب المفهوم المناسب الذي تفرضه طبيعة المادة المدروسة التي يراد تمحيصها وكل هذه المفهومات من معاني العقل ومسمياته.

ب ـ المفهوم المدروس:

لئن ساغ استعمال المفهوم المناسب حال النقد العملي إلا أن هذا الفصل سيقتصر على دراسة العقل بمفهومه النظري لا لأن الاستعمالات الأخرى لا تدخل في المفهوم وإنما لأن العرف التصنيفي الذي درج عليه الباحثون يقتضي تخصيص هذا القسم باسم العقل إذ لا ينصرف العقل في الدراسات الفكرية والدينية إلا والمراد به الأقيسة والاستدلالات التي ترتب النتائج على المقدمات ويدخل في أصولها العلوم الضرورية وبهذا تخرج الغريزة الفطرية ويخرج مفهوم العمل بمقتضى العلم.

فأما خروج الغريزة فهو خروج فني لمصلحة تبويب البحث كما تم بحثها في الفطرة كما سبق وهو الألصق بها إذ هي فطرية عقلية ففطريتها راجع لأنها

بدهية معروفة بنفسها وعقليتها لأنها أساس الاستدلال ومستندة وأما العمل بالعلم فهو وإن كان المفهوم التام للعقل إلا أن الأعراف البحثية لا تتناول دراسته إلا في موضوعات الأخلاق والتشريعات وتزكية النفوس وهو ما سيتم بحثه لاحقًا إن شاء الله.

وإذا انحصر الدرس في العقل النظري فإن هذا لا يعني أن معيار النقد هو العقل النظري بشقيه: (الأقيسة ونتائجها) وإنما سيتم الاقتصار على الأقيسة العقلية دون ما أنتجته من علوم ومعارف وهذا راجع إلى أن العلوم والمعارف التي اخترعتها الأمم لبناء مصالحها لا تصلح معيارًا لنقد المعرفة ومقولات الأديان لسببين:

الأول: أنها نفسها بحاجة للنقد والتمحيص ولهذا فإن الأمم لا تزال تعيد النظر في علومها ومعارفها فتلغي منها وتهذب فيها.

والثاني: أن هذه العلوم والمعارف لها طابع نسبي يجعلها مرتبطة بالبعد الزماني الذي تولدت فيه مما يضعف من صرامتها المنهجية بل يحولها من محل الاعتماد إلى محل التغير والتبدل.

ومن هنا تمخض العقل النظري الذي هو موضوع هذا الفصل في الأقيسة والاستدلالات ثم هي على مرتبتين: أقيسة فطرية قريبة وأقيسة صناعية مركبة وسيتضح لاحقًا شرح كل قسم مع بيان استعماله في نقد المقولات والتصورات.

المطلب الثاني: طبيعة العقل:

ينفرد العقل بطبيعة تميزه عن سائر القوى الإنسانية وإيضاحها يكشف عن عمله وآليات اشتغاله؛ مما يقضي بمعرفة حدوده النقدية وتشغيلها في مجالها

المناسب بكيفية منتجة وهذه الطبيعة تنكشف بما يل:

أولًا: أنه صفة لا جوهر:

ذهب الفلاسفة المشاوون[١] إلى أن العقل جوهر قائم بنفسه وتابعهم على هذا بعض المتكلمين يقول الجرجاني: (العقل جوهر مجرد عن المادة في ذاته مقارن لها في فعله وهي النفس الناطقة التي يشير إليها كل أحد بقوله: أنا وقيل: العقل جوهر روحاني خلقه الله تعالى متعلقًا ببدن الإنسان...)[٢].

وهذا القدر في توصيف العقل ـ عندهم ـ لا يقدح في صورته ما جاء من تفصيلات أوردها ـ الجرجاني بعد ذلك ـ من كونه جوهر مقارن للمادة أو جوهر روحاني أو نحوها إذ هو على كل اعتبار جوهر قائم بنفسه لا صفة تقوم بغيرها ولم يشر إلى أنه صفة من قوى الإنسان إلا بعد ذلك بصيغة التمريض التي تشعر بعدم اعتماد هذا القول الثاني فقال: (وقيل العقل قوة للنفس الناطقة)[٣].

وقد اعتضدوا على دعواهم هذه بحديث موضوع جاء فيه: (أول ما خلق الله العقل قال له: اقبل فأقبل، وقال له أدبر فأدبر قال: ما خلقت خلقًا أكرم عليّ منك فبك آخذ وبك أعطي وبك الثواب وبك العقاب)[٤].

وهو حديث مكذوب مصنوع لا يعرف في كتب الحديث المسندة ولو

---

(١) انظر: كتاب: الحدود لابن سينا ص١٢ ـ ١٣.

(٢) التعريفات للجرجاني ص ١٥١.

(٣) التعريفات للجرجاني ص ١٥٢.

(٤) لا يوجد هذا الحديث في مرجع مسند ولهذا جزم شيخ الإسلام بأنه كذب موضوع انظر: الفتاوى ١٨/ ٣٣٦.

كان ثابتًا لوجب حمله على المعاني التي يريدها الرسول عليه السلام والتي تعرف من كلامه فإن كلامه حق لا يتناقض وقد سبق بيان استعمالات العقل وليس فيه أنه جوهر قائم بنفسه أو ذات لها طبيعة خاصة ومن هنا فإن العقل من قبيل الصفات لا من قبيل الذوات إذ هو قوة من قوى الإنسان كقوة البصر والسمع والشم ونحوها ولهذا قال شيخ الإسلام: (إن العقل في الكتاب والسنة وكلام الصحابة والأئمة لا يراد به جوهر قائم بنفسه باتفاق المسلمين وإنما يراد به العقل الذي في الإنسان الذي هو عند من يتكلم في الجوهر والعرض من قبيل الأعراض لا من قبيل الجواهر.

وهذا العقل في الأصل مصدر عقل يعقل عقلًا... وهذا مثل لفظ السمع فإنه في الأصل مصدر سمع يسمع سمعًا وكذلك البصر ثم يعبر بهذه الألفاظ عن القوى التي يحصل بها الإدراك فيقال للقوة التي في العين بصر والقوة التي يكون بها السمع سمع وبهذين الوجهين يفسر المسلمون العقل)[1].

وقد دل على أن العقل صفة لا جوهر عدد من الأمور:

أولًا: أن استعمالاته في النصوص الشرعية لا تدل إلا على كونه صفة لا ذات فإنه لم يرد إلا بصيغ لا تدل إلا على أنه فعل من أفعال الإنسان وقواه.

ثانيًا: كما دل استعماله في اللغة على أنه فعل للتعقل والإدراك ولم يرد في اللغة باعتباره ذات موضوعية قائمة بنفسها.

ثالثًا: إن تحليل محتواه واحدًا واحدًا لا يدل إلا على هذا فأما أن يكون غريزة مدركة وأما أن يكون علوم ضرورية وإما أن يكون علوم نظرية وإما أن يكون عملًا بمقتضى العلم وكل واحد من هذه المفهومات ما هو إلا عرض

---

(١) بغية المرتاد لابن تيمية ص ٢٥٢، وانظر: الفتاوى لابن تيمية ١٨/٣٣٨.

قائم بغيره لا ذات قائمة بنفسها إذ العلم والعمل إنما هو أعراض وصفات.

رابعًا: أن الذين ادعوا كونه ذاتًا مجردة لم يقدموا على دعواهم إلا مجرد التكهن والتخمين بحيث يعلم من نظر في كلامهم أنهم إنما افترضوا هذا افتراضًا لا يدعمه برهان ولا يقوم عليه شاهد العيان.

ثانيًا: محله القلب والدماغ معًا:

وإذا ثبت أنه صفة لا جوهر فهذا يعني أنه لابد أن يقوم بذات إذ الأعراض لا تقوم بنفسها وإنما تقوم بغيرها فكما أن البصر والسمع قوى قامت بالإنسان فكذلك العقل قام بالإنسان وإذا كان البصر له آلة خاصة قام بها وهي العين والسمع له آلة خاصة قام بها وهي الأذن فقد اختلف في آلة العقل هل هي القلب أم الدماغ؟

والذي ظهر لي أن في المسألة ثلاثة أقوال وهي:

١ ـ أن الدماغ هو محل العقل وقد ذهب إلى هذا الأحناف وكثير من الحنابلة والمعتزلة ودليلهم إنه إذا ضرب الرأس ضربة قوية زال معها العقل واستدلوا ـ أيضًا ـ بأن العرب تقول للعاقل وافر الدماغ ولضعيف العقل خفيف الدماغ[1].

٢ ـ أن العقل محله القلب وذهب إليه المالكية والشافعية وبعض الحنابلة واستدلوا عليه بقوله تعالى: ﴿فَتَكُونَ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَآ أَوْ ءَاذَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَا﴾ [الحج: ٤٦]، فأضاف منفعة كل عضو إليه فوظيفة القلب التعقل كما أن وظيفة

(١) انظر: شرح الكوكب المنير ص ٢٤ ـ ٢٥ والجامع لأحكام القرآن للقرطبي ١/ ٣٧٠، ومنهج الاستدلال على مسائل الاعتقاد لعثمان بن علي بن حسن ١/ ١٦٢.

الأذن السمع ويؤكده قول عمر بن الخطاب ﷺ في مدح ابن عباس: (ذاكم فتى الكهول، إن له لسانًا سؤولًا وقلبًا عقولًا)[١] فنسب كل فعل إلى محله.

٣ ـ أن العقل متعلق بالقلب والدماغ معًا.

وهذا بسبب أن كل قول استند على دليل صحيح مما يعني أن الحق في مجموع القولين وإنما وقع الخطأ عند كل فريق في نفي ما عند الآخر من حق فإن من ضرب على رأسه حتى تضرر دماغه نقص عقله كما هو مشاهد والآيات دالة على أن محله القلب أيضًا فعلم من مجموع ذلك أن له تعلق بهذين العضوين.

والتحقيق أن العقل لما كان مركبًا من العلم والعمل أو من التصور والإرادة كان معنى هذا أن التصور محله الدماغ والإرادة محلها القلب لكن كون العقل يقوم بعضوين لا يعني الفصل بين شقيه تبعًا لتباعد العضوين وإنما يعني أمور:

كما أن العلاقة بين القلب والدماغ من حيث الجانب المادي الفسيولوجي مرتبطان ببعضهما في علاقة تكاملية إذ القلب مرتبط بالأعصاب التي تصله بالدماغ فيؤثر كل واحد منها في الآخر وهذا بدوره يقضي بربط شقي العقل ببعضهما تبعًا لترابط عضويهما.

ويؤكده أيضًا العلاقة بين العقل العلمي التصوري والعقل العملي الإرادي علاقة جدلية تكاملية فهذا يؤثر في الآخر ويتأثر به إذ التصور باعث العمل ودافعه والعمل مسبوق بالتصور ضرورةً.

إن التصور المتحصل في الدماغ بطرق الحواس يتم اعتماده من قبل

(١) جامع معمر الملحق بمصنف عبدالرزاق رقم (٢٠٤٢٨) وفضائل الصحابة للإمام أحمد رقم (١٥٥٥) وهو من مراسيل الزهري عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه

القلب ثم إرساله إلى الدماغ مرة أخرى ليتم نشره في أعصاب الجسد جميعًا مما يعني أنه يبدأ من الدماغ والقلب وينتهي في الأطراف التي تنفذ أوامر القلب كما قال ﷺ: (ألا وإن في الجسد مضغة إذا صلُحت صلح الجسد وإذا فسدت فسد الجسد ألا وهي القلب)[١].

قال شيخ الإسلام ابن تيمية: (والتحقيق أن الروح التي هي النفس لها تعلق بهذا وهذا وما يتصف من العقل به يتعلق بهذا وهذا لكن مبدأ الفكر والنظر في الدماغ ومبدأ الإرادة في القلب)[٢].

وما قرره شيخ الإسلام من أن محل العقل هو القلب والدماغ هو ما تشير إليه الدراسات التجريبية المعاصرة في دراسة الأعضاء ووظائفها حيث كان الأطباء يقصرون محل العقل على مجرد الدماغ أما الآن فقد ظهر أن للقلب دورًا معلوماتيًا وتأثيرًا على المشاعر والانفعالات يزيد على دور الدماغ بكثير[٣].

---

(١) البخاري، باب: أخذ الحلال وترك الشبهات، برقم (١٥٩٩).

(٢) الفتاوى لابن تيمية ٩/ ٣٠٣ ـ ٣٠٤.

(٣) لم أجد بين يدي أي مصدر عربي يقرر هذه النتيجة؛ بسبب جدة هذه الابحاث، الا أن الدكتور محمد العوضي أحالني الى الدكتور عبدالله بن عبدالرحمن العبدالقادر استشاري أمراض القلب الخلقية والقسطرة الكهربائية والذي يشغل مدير عام مركز الابحاث في صحة المنطقة الشرقية ـ الدمام ـ ، والحائز على الميدالية الذهبية من منظمة اليونسكو لخدمة العلوم لعام ٢٠١٢م لاكتشافه دورًا معلوماتيًا للقلب البشري.

وبسؤاله عن فكرة أن القلب يشتمل على وظائف التعقل والاحساس ذكر أنهم نظّموا عددًا من المؤتمرات ما بين عام ٢٠٠٦م الى عام ٢٠١٢م، شارك فيها عدد من المختصين من أنحاء العالم وقد كتب لي أن ملخص ما جاء في المؤتمرات هو: (أن الاعتقاد السائد بأن القلب البشري مجرد مضخة للدماء هو خطأ يجب تداركه وأن للقلب دورًا معلوماتيًا هامًا جدًا لاحتوائه على جهاز عصبي معقد يشبه المخ يسيطر على أداء الجسم من خلال طرق تواصل عصبية =

وهنا يدلف سؤال معرفي إلى هذا الموقف وهو لماذا قصر القرآن والحديث العقل على القلب فقط مع أنه متعلق بالقلب والدماغ معًا؟

كما قال تعالى: ﴿وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِّنَ الْجِنِّ وَالْإِنسِ ۖ لَهُمْ قُلُوبٌ لَّا يَفْقَهُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لَّا يُبْصِرُونَ بِهَا﴾ [الأعراف: ١٧٩]، وقال تعالى: ﴿أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَتَكُونَ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا﴾[الحج: ٤٦]، فجعل القلب محل العقل، وقال تعالى: ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَىٰ قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا﴾[محمد: ٢٤]، فجعل التدبر محله العقل والتدبر عملية عقلية وقال تعالى: ﴿وَلَٰكِن يُؤَاخِذُكُم بِمَا كَسَبَتْ قُلُوبُكُمْ ۗ﴾[البقرة: ٢٢٥]، وقال تعالى: ﴿وَجَعَلْنَا عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ أَكِنَّةً أَن يَفْقَهُوهُ وَفِي آذَانِهِمْ وَقْرًا ۚ﴾[الأنعام: ٢٥].

فالذي يظهر أن هذا القصر لأمور هي:

- أن العقل مقولة مركبة من مجموع التصور والإرادة، والتصور محله الدماغ والإرادة محلها القلب، ولما كان التصور بمجره لا يغني عن صاحبه شيئا إذ لا قيمة في عرف الشرع لعلم بلا عمل ولا تصور بلا إرادة صالحة كان الاقتصار على القلب باعتبار أن إرادة القلب وقصده متضمنة للتصور والقصد معًا إذ الإرادة هي المرحلة التي يتم عليها الثواب والمدح فأشار القرآن إلى القدر الذي هو مناط التكليف.

= وهرمونية وفيزيائية حيوية وأن القلب البشري ينتج مجالًا ضخمًا من الطاقة الكهرومغنطيسية يعادل خمسة آلاف ضعف المجال الدماغي تمثل هالة موجبة ضخمة للتواصل مع الآخر).
وأحالني الى سلسلة المقالات المنشورة في المجلة الامريكية العالمية المتقدمة لأبحاث الطب والصحة «Global Advances in Health and Medicine» عدد شهر مارس لعام ٢٠١٤م.
المرجع: رسالة خطية من الدكتور عبدالله العبدالقادر شخصيًا، بتاريخ: ٦ ـ مارس ـ ٢٠١٥م.

- أن لفظ القلب يراد به معنيان[1]: المضغة الصنوبرية الشكل التي في الجانب الأيسر من البدن وهذا المعنى الخاص، كما يراد به باطن الإنسان مطلقًا إذ قلب الشيء باطنه كقلب الحنطة والجوز واللوز ومنه سمي القليب قليبًا لأنه إخراج قلبه وهو باطنه وعلى المعنى الثاني فإن الدماغ جزء من قلب الإنسان أي من باطنه وبهذا يدخل الدماغ في المعنى بالتضمن وحينها فلا يكون في الآية قصر على أحد العضوين دون الآخر.
- إن هذا منسجم مع ما سبق بيانه من أن الغالب على استعمال القرآن والأثر لمفهوم العقل استعماله بمعنى العمل بالعلم ومبدأ العمل الإرادة ومحلها القلب فكما غلب على مسمى العقل العمل بالعلم غلب على محله قصره على القلب إذ القلب محل العمل والإرادة، ويؤكده أن آيات الذكر الحكيم منسجمة يصدق بعضها بعضًا!

ثالثًا: زيادة العقل ونقصانه:

التحقيق أن العقل لما كان صفة من صفات الإنسان كان كسائر صفاته ومن ذلك أنه يزيد وينتقص وتفاضله متحقق في شقيه العلمي والعملي فالعقل العملي لا خلاف في زيادته ونقصه إذ الأعمال الصحيحة والمسالك النافعة متفاضلة ومتفاوتة فعمل أفضل من عمل ومسلك أولى من مسلك وموقف أنفع من موقف ويؤكده ما هو شاهد من أحكام الناس التي يطلقونها على الأعمال والمواقف فمن يقدم الأعمال الخدمية للناس أكمل عملًا من الذي لا ينفع إلا نفسه ولهذا يقال: فلان حكيم وفلان عاقل وهذا موقف موفق ومسلك مسدد وتصرف ذكي ونحوها.

---

(١) انظر: الفتاوى لابن تيمية ٩/ ٣٠٣.

وأما العقل العلمي فيقبل التفاضل أيضًا وهو ظاهر في العقل النظري الذي هو العلوم التي تحصلت بطريق العقل الغريزي والضروري إذ تفاضلها أما من جهة مقارنتها ببعضها البعض بحيث نجزم أن هذا العلم أنفع من هذا أي أنه عقل أكمل من عقل إذ لا يشك عاقل أن علم الطب أنفع من علم صناعة الشعر ثم أن العلم الواحد يتفاضل في نفسه أما من جهة عصره وزمانه أو من جهة منهجه وقواعده أو من جهة فائدته وثمرته فعلم الطب الحديث أنفع من علم الطب البدائي وهكذا.

وأما العقل الضروري والغريزي ففيه خلاف؛ فقد ذهب المعتزلة والأشاعرة وابن عقيل من الحنابلة[1] وبعض الفلاسفة إلى أن العقل لا يقبل الزيادة والنقصان وأنه موزع بين الناس بالتساوي يقول ديكارت: (العقل هو أحسن الأشياء توزعًا بين الناس بالتساوي إذ يعتقد كل فرد أنه أوتي منه الكفاية حتى الذين لا يسهل عليهم أن يقتنعوا بحظهم من شيء غيره ليس من عادتهم الرغبة في الزيادة على ما لديهم منه وليس براجح أن يخطئ الجميع في ذلك بل الراجح أن يشهد هذا بأن قوة الإصابة في الحكم وتمييز الحق من الباطل ـ وهي في الحقيقة تسمى بالعقل أو النطق ـ تتساوى بين كل الناس بالفطرة وكذلك يشهد بأن اختلاف آرائنا لا ينشأ من أن البعض أعقل من البعض الآخر... لأني أميل إلى الاعتقاد بأن المنطق أو العقل... وهو بأكمله في كل إنسان وإني أميل في ذلك إلى اتباع الرأي الشائع بين الفلاسفة الذين يقولون أن لا زيادة ولا نقصان إلا في الأعراض)[2].

---

(١) انظر: شرح الكوكب المنير للفتوحي ص ٢٥، ومنهج الاستدلال على مسائل الاعتقاد لعثمان علي حسن ١/ ١٦٠.

(٢) مقال في المنهج لديكارت: ترجمة فواز الملاح ومحمود الصالح ص ٢٢ ـ ٢٣.

وقد بنى هؤلاء المتكلمون والفلاسفة على اعتبار أن العقل ليس بعرض من الأعراض إذ هو عندهم حقيقة قائمة بذاتها ومع أن الحقائق القائمة بذاتها تقبل التفاوت أيضًا إلا أن منع زيادته ونقصه بناء على ذلك ليس بصحيح إذ سبق تقرير أنه صفة من صفات الإنسان وفعل من أفعاله.

كما بنى المتكلمون ـ خاصةً ـ موقفهم على اعتبار أن العقل لما كان حجة على الناس جميعًا لزم عن ذلك أن يكون متساويًا إذ لو تفاوت لم يكن ملزمًا لأحد وهذا لا يستقيم إذ يمكن اعتباره مناط التكليف مع كونه متفاضلًا بمعنى أن القدر الذي هو متعلق التكليف ومستند التحاكم متحقق في أدنى صور الفهم المقابل للجنون ثم ما زاد على هذا القدر إنما يخدم التكليف دون أن يكون في التسليم به ما يمنع من الاعتماد على أصله.

كما يرد عليهم بأن ما هربوا منه وهو الاختلاف حاصل بل متحقق إذ خلاف المتكلمين في العقليات التي يرون أنها ضرورية أمر معروف وشائع في كتبهم فما يجعله هذا الفريق ضروريًا يجعله الآخر نظريًا بل ربما جعل المتكلم الواحد منهم أمرًا ضروريًا في موضع وفي موضع آخر جعله نظريًا وكل هذا يقضي بتفاوت العقول وتفاضلها في نفسها أو في متعلقاتها.

وفي مقابل هؤلاء ذهب فريق من أهل العلم إلى أن العقل يقبل الزيادة والنقصان أما باعتبار نفسه وإما باعتبار ما يقوم بالشخص يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: (الصحيح الذي عليه جماهير أهل السنة وهو ظاهر مذهب أحمد وأصح الروايتين عنه وقول أكثر أصحابه أن العلم والعقل ونحوهما يقبل الزيادة والنقصان)[1].

---

(١) الفتاوى لابن تيمية ١٠/٧٢١ ـ ٧٢٢.

ويظهر هنا أن ابن تيمية يربط هذه المسألة بمسألة زيادة الإيمان ونقصه إذ ينسب ذلك لأهل السنة بعامة وهو في هذا التوصيف إنما يعتمد على أن بنية الإيمان والعقل من جنس واحد فتأخذ حكمها إذ الإيمان علم وعمل والعقل علم وعمل وهذا من صفات المكلف وأعماله وهذا من صفات المكلف واعماله وهذا يقوم بذات مدركة وهذا يقوم بذات مدركة إذ القول في بعض صفات الحي وخصائصه كالقول في البعض الآخر.

والتحقيق أن العقل يقبل الزيادة والنقصان كما قرر ابن تيمية وهذا للأدلة التالية:

أولًا: دلالة الشرع:

قوله ﷺ: (ما رأيت من ناقصات عقل ودين أذهب للب الرجل الحازم من إحداكن)[1]، إذ دل الحديث بمنطوقه على النقصان وبمفهومه على الزيادة كما أنه نص في موطن النزاع إذ إنه يقضي بتفاوت العقل الغريزي من جهة أنه قرر أن جنس النساء ناقصات عقل وهذا لا يكون إلا في الغريزة العقلية التي خلقن عليها[2] إذ ربط النقص بجنس كونها امرأة يعني أن النقص لا يتعلق بالأمور الكسبية.

ثانيًا: حقيقة العقل:

فبالنظر إلى حقيقة العقل في نفسه يظهر أنه يقبل التفاضل من جهات منها: أن العقل صفة من صفات الحي وفعل من أفعاله وصفات الحي التي

(١) البخاري، باب: ترك الحائض الصوم، رقم (٣٠٤).

(٢) انظر: إحياء علوم الدين للغزالي ١/ ٨٧ ـ ٨٨ ومنهج الاستدلال على مسائل الاعتقاد لعثمان علي ١/ ١٦٢.

هي السمع والشم والذوق واللون والطول والإرادات، كالغضب والرضا كل ذلك يتفاوت واستثناء العقل من بينها لا دليل عليه فعلم أن العقل كسائر الصفات يقبل الزيادة والنقص ومنها: أنه يقبل الزيادة باعتبار أسبابه فإن مزاولة العلوم الصحيحة والمعارف النافعة يحصل بها من قوة العقل وجودته ما لا يحصل بدونها ولهذا كان عند العلماء وأصحاب الخبرات من إدراك السببية ومعرفة حقائق الأمور وتناقضات المفاهيم أو انسجامها ما ليس عند غيرهم وهذا راجع للأسباب التي حصلت ذلك وزادته وصقلته ومنها: أننا نقضي بزيادة عقل المرء باعتبار نتائج أقواله وأفعاله فمن تصور الشيء في نفسه وعرف هويته ثم استعمله أكمل ممن عرف فائدته ولم يستعمله ومن تصور التناقض في قول ثم ابتعد عن الاحتجاج به أكمل عقلًا ممن علم ذلك ولم يعمل به إذ إن عمل الأول واستفادته من علمه دال على كمال غريزته ورجاحة عقله ولهذا إنما يحكم الناس على رجحان عقول الناس أو بلادتها بناءً على ما يصدر منهم من أقوال وسلوكيات ومنها: أن استحضاره المبدأ الضروري البدهي أكمل عند بعض الناس من بعض بناءً على ما نلاحظه من استحضاره ودوامه في ذهن الشخص من نسيانه والغفلة عنه ومنها: أن الحواس ـ كما سبق ـ تتفاوت في تحصيل المعرفة والتصور أما من جهة أن حاسة أكمل من حاسة أو أن ما اجتمعت عليه الحواس أكمل تصورًا من الذي تم تصوره بحاسة واحدة فإذا كانت الحواس طريق العقل ووسيلته في التصور والحكم والاستدلال علم أن العقل يزيد وينقص تبعًا لزيادة وسائله في جودتها أو في كثرتها وغيرها من الجهات التي تكشف أن العقل يقبل التفاضل لهذه الاعتبارات.

ثالثًا: نتائج الدراسات العلمية:

إذ تحقق علميًا في علم النفس المعرفي[١] أن استعدادات الأطفال للفهم والإدراك تتفاوت تبعًا لطبيعتهم أو لعوامل وراثية وبيئية وغذائية وثقافية مما يعني أن الاستعداد المعرفي والسلوكي يختلف من طفل إلى آخر وهذا يقضي بوجود الفروق الفردية التي يتوخاها المربي حين يقوم بعملية التلقين والتعليم والتدريب، كما أن اختبارات الذكاء تقضي بتفاوت الناس في الذكاء ابتداء من عديمي الذكاء كالمجانين والمعوقين ذهنيًا وانتهاء بالأذكياء والعباقرة وبين هذين الطرفين مراتب وله قواعد علمية وطرائق إجرائية يتم قياس ذلك بها مما يعني أن الناس لا يمتلكون نفس القدر من العقول وأن العقل ليس موزع بين الناس بالتساوي كما يقول ديكارت ويؤكده أخيرًا ـ ما عرف بنظرية الذكاءات المتعددة[٢] التي تم التحقق فيها من أن الذكاء ليس أمرًا واحدًا بل هو أنواع تصل إلى تسعة أنواع:

(الذكاء اللغوي) وهو القدرة على استعمال اللغة والحساسية للكلمات ومعرفة قواعد النحو ويظهر عند الشعراء والخطباء والمذيعين، و**(الذكاء المنطقي)** وهو القدرة على التفكير المجرد والتحليل والتركيب ونحوها ويظهر عند علماء الرياضيات والمهندسين ونحوهم، و**(الذكاء الشخصي)** وهو معرفة الإنسان بقدراته وتكوين نموذج ناجح لذلك ويظهر عند الحكماء والفلاسفة، و**(الذكاء الاجتماعي)** الذي يعني معرفة الناس وطبائعهم ونواياهم

---

(١) علم النفس لناصر العبيد ص٢٠٧.

(٢) أنظر: أُطر العقل لهوارد جاردنر، ترجمة محمد الجيوسي، مكتب التربية العربي لدول الخليج ط١، ٢٠٠٤م. وانظر: نظرية الذكاءات المتعددة لهوارد جاردنر ترجمة: محمد السعيد عبدالجواد ـ ورقة مقدمة للجمعية الأمريكية للبحث التربوي ـ شيكاغو، الينوسمه ١٢ ابريل ٢٠٠٣م.

والإفادة من توظيفهم وتظهر عند رجال الدين والساسة، و(**الذكاء الإيقاعي**) وهو معرفة الأصوات والتمييز بينها ويظهر عند القراء والمنشدين والملحنين، و(**الذكاء الفراغي**) أو البصري وهو سعة إدراك العالم ومعرفة الاتجاهات وتقدير المسافات والأحجام ويظهر عند المهندسين والرسامين والجغرافيين، و(**الذكاء البدني**) الذي يعني القدرة على التحكم بالبدن كما عند الرياضيين والسباحين والبهلوانيين، و(**الذكاء البيئي**) وهو معرفة ما في الطبيعة من نباتات وحيوانات والمقدرة على الاستفادة من ذلك ويظهر عند الصيادين والمزارعين، و(**الذكاء الوجودي**) وهو القدرة على التفكير في أمور الموت والحياة والغيب ونحو ذلك، ولاشك أن هذا يقضي بتفاضل الناس في العقل!

رابعًا: الحس والمشاهدة:

فإن الناس العاديين البعيدين عن البحوث العلمية المتخصصة ـ التي سبقت الإشارة لبعضها ـ يشاهدون تفاوت الناس في عقولهم ويحكم بعضهم على بعض بناءً على إحساسهم بذلك ثم يرتبون علاقتهم على ما شاهدوه من أحوال غيرهم وتفاوت عقولهم؛ ويؤكده ثراء اللغات بالأوصاف التي تدل على تفاوت الناس في عقولهم ففي جانب العقل العلمي يقولون: حاد الذهن، وفطين، ونبيه، وذكي، وعبقري، وألمعي، ونقادة ويقابلها في الذم: بليد، وغبي، وثقيل الخاطر، وكثير الغفلة وفي جانب العقل العملي يقولون: عاقل، ورزين، ووقور، وحازم، ولبيب، وذا سمت حسن، وقائد، وشجاع، وسمح، وصبور؛ ويقابلها في الذم طائش، وخفيف العقل، ومرتبك، ومتقلب المواقف، وفاتر الطلعة، وكسول، وخوار ومتردد، ومرتاب ونحوها وكل هذا يقضي بزيادة العقل ونقصه وإن الناس يتفاوتون في هذا تفاوتًا لا تنضبط طرفاه.

خامسًا: عدم صحة الدليل المعارض الذي يعتمد عليه المخالف في قوله

بتساوى الناس في غرائزهم وعقولهم الضرورية إذ لم يقدم منكرو تفاوت العقول أي دليل صحيح على قولهم وإنما افترضوا هذا افتراضًا ثم لم يبرهنوا عليه ومعلوم أن القول إذا صح دليله وسلم عن المعارض المقاوم وجب المصير إليه واعتماده.

وإذا تقررت زيادة العقل ونقصانه علم أن ذلك من خصائصه وأنها خاصية تؤثر على نقد الأديان أما من جهة حذق الناقد وبصيرته بالنقد وأما من جهة قوة الإنتاج النقدي وضعفه وأما من جهة واقع المتدينين وغيرهم في استسلامهم لأديانهم واعتقادهم بها حين تفطنهم لفسادها وبطلانها.

المطلب الثالث: وظائف العقل:

إذا كان للحواس وظائف معينة هي الإدراك الحسي للمعينات فإن للعقل وظائف خاصة به وهي ثلاثة[1]: (التصور، والحكم، والاستدلال) ووجه الحصر إن العقل إما أن يدرك الشيء في ذاته وإما أن يقومه بعد إدراكه وإما أن يستدل على حكمه فإدراك الشيء هو تصوره، وتقويمه هو الحكم عليه، والبرهنة على هذا الحكم هو الاستدلال وإيضاحها واحدًا واحدًا كما يلي:

أولًا: التجريد:

التصور إما أن يكون بانطباع صورة لمعين وهذا عمل الحواس وإما أن يكون انطباع عام كلي وهذا هو التجريد وهو التصور الخاص بالعقل وله مرتبتان بحسب موضوعه فأما أن يكون موضوعه المحسوسات وأما أن يكون موضوعه المعقولات.

---

(١) انظر: العقل والوجود ليوسف كرم ص ١٠ والمعرفة في الإسلام لعبد الله القرني ص ٣٧٤.

أ ـ تجريد المحسوسات:

وهو أن تجمع الحواس انطباعات جزئية عن شيء معين في الخارج وترسلها للعقل والعقل بعد ذلك يقوم بانتزاع الصورة العامة من مجموع الجزئيات بحيث يتحصل من مجموع النظر في الجزئيات وتصفحها واحدًا واحدًا معنى كلي عام هو التصور المجرد الذي يكون في الذهن ومن شأنه أنه تصور عام لا يختص بفرد من أفراد المحسوسات دون سائر المحسوسات المشابهة وهذا التصور التجريدي للمحسوسات إنما هو عملية عقلية يتم فيها عزل الصفات التي لا تدخل في حقيقة النوع والإبقاء على المقومات الأساسية التي يتم بها تصور حقيقة الشيء.

يقول يوسف كرم[١]: (يتناول العقل الشيء المادي كما هو في الصورة الخيالية فيجرده من أعراضه المحسوسة بالفعل كمقداره وشكله ولونه وحرارته إلى غير ذلك مما هو خاص بشخصه لا بماهيته ونوعه مثلما نجرد صورة زيد من أعراضه التي من هذا القبيل فنحصل على معنى الإنسان)[٢]، ويوسف كرم فسر التجريد للمحسوسات بقصره على الخصائص الثابتة المقومة للنوع متابعًا للمنطق الأرسطي الذي لا يعتمد إلا الذاتيات دون العرضيات مع أن التصور العام يمكن انتزاعه من الخصائص الذاتية كما يمكن انتزاعه من الخصائص العرضية أو من مجموعهما معًا وقد سبق بيان ذلك في الحد التيمي إلا أن هذا القصر لا يؤثر على أصل فكرة التجريد وأنها انتزاع صورة عامة من مجموع جزئياتها المادية الواقعية.

---

(١) فيلسوف ومؤرخ للفلسفة، نصراني الديانة متأثر بتوما الإكويني يتميز باسلوبه الواضح والدقيق توفي عام (١٩٥٩م). انظر: يوسف كرم مفكرًا عربيًا، لعدد من المفكرين باشراف عاطف العراقي ص ٢١.

(٢) العقل والوجود ليوسف كرم ص ١١.

ب ـ تجريد المعقولات:

وهذا التجريد إنما هو التصور العام الكلي الذي لا يكون له صلة بالواقع فالعلاقة فيه بين العقل والرياضيات لكنها ليست علاقة الحكم والاستدلال وإنما علاقة التصور الذهني وموضوعه فروع الرياضة كلها: (البدهيات والأوليات والتعريفات والهندسة الإقليدية والحساب والجبر والهندسة التحليلية والتفاضل والتكامل)[١].

ولو أخذنا الحساب باعتباره موضوعًا عقليًا يتم تصوره بشكل تجريدي (فنحن لا ندرس الأعداد في الحساب على أنها رموز تعبر عن نوع خاص من الأشياء الحسية كالمحار أو حبات القمح أو الحصى أو وحدات الفاكهة بل ندرس الأعداد في ذاتها أي كرموز عقلية مجردة مثال ذلك أننا إذا أجرينا بعض العمليات الحسابية من جمع أو طرح أو ضرب أو قسمة لم نفكر في مدلولات الأعداد التي تستخدم في كل عملية من هذه العمليات وإننا ننظر إلى هذه الأعداد على أنها مجرد معان ذهنية يمكن الاستعانة بها على معرفة العلاقات التي توجد بين أجزاء الكم)[٢].

وكون التجريد العقلي لا يتوقف تصوره على الموضوعات الواقعية لا يعني عدم الإفادة من الرياضة واقعًا بحيث لا يكون الحساب ـ مثلًا ـ لمعدودات متعينة ولا تكون الهندسة لأبعاد وأشكال مادية وإنما يعني أن تصوره والبرهنة على صدقه لا يتوقف على المشخصات المادية إذ قد يوجد معها وقد يوجد بدونها دون أن يترتب على ذلك خلل علمي.

---

(١) انظر: المنطق الحديث ومناهج البحث لمحمود قاسم ص٢٣٨ ـ ٢٤٩.

(٢) المنطق الحديث ومناهج البحث لمحمود قاسم ص٢٣٠ ـ ٢٣١.

ج ـ الموقف من التجريد:

وبهذا يظهر أن الكليات المجردة من عمل العقل بينما الانطباعات الجزئية من عمل الحس مما يعني أن الكليات لا توجد إلا في الأذهان والمعينات المشخصات لا توجد إلا في الأعيان غير أن هذا ليس محل تسليم إذ نازع في الكليات فريقان[١]: الواقعيون والاسميون كما يلي:

١- موقف الواقعيين من الكلِّيات:

ومع أن الواقعية لها أكثر من مدلول بحسب الحقل المعرفي الذي تدرسه إلا أن الواقعية في موضوع الكليات هي: (نظرية تذهب إلى أن للمعاني والكليات وجودًا مستقلًا عن الذهن)[٢] وهذا الموقف يقرر أن للمجردات وجودًا مستقلًا عن التصور العقلي لها وهذا القدر هو المتفق عليه عند أصحاب هذا الموقف وإنما اختلفوا في علاقتها بالجزئيات فذهب أفلاطون إلى أن الكليات مفارقة للجزئيات وهي التي يسميها المثل والمعروفة بالمثل الأفلاطونية بينما ذهب أرسطو إلى أن الكليات مقارنة للجزئيات[٣].

والذي حملهم على القول بالوجود الموضوعي للكليات هو الموقف

---

(١) المنازعة تظهر من حيث علاقة الكليات بالذهن والخارج وهي بطريق القسمة العقلية الحاصرة على أربعة احتمالات: ١ ـ أن الكليات توجد في الذهن والخارج وهذا موقف الواقعيين. ٢ ـ أن الكليات توجد في الذهن لا في الخارج وهذا هو الصحيح الذي تم شرحه بالأعلى. ٣ ـ أن الكليات لا توجد في الذهن لكن توجد في الخارج ولم يقل بهذا القسم أحد وإنما اقتضته القسمة العقلية الحاصرة.٤ ـ أنها لا توجد لا في الذهن ولا في الخارج وهذا موقف نفاة المبادئ الضرورية من الحسيين (الاسميين).

(٢) المعجم الفلسفي مجمع اللغة العربية ص ٢١٠.

(٣) انظر: الملل والنحل للشهرستاني ٢/ ٤٠٨ وموسوعة الفلسفة لعبد الرحمن بدوي ٢/ ١٧٥، وتاريخ الفلسفة الأوروبية في العصر الوسيط ليوسف كرم ص٧٠.

السفسطي الذي عصف بتلك الحقيقة التاريخية فقوض المعرفة وأوقع العلوم في الشك والسيولة حيث ذهب السفسطائية إلى القول بالنسبية ورتبوا على ذلك الشك في الإدراك الحسي ومطابقة الواقع كما نفوا ثبات الأشياء وتحقق المعرفة بها.

ولصد هذا الشك حاول هؤلاء البرهنة على بطلان النسبية وأن التغير الظاهري في الأشياء لا يعني تغير حقائقها الثابتة في نفسها وقد اعتمدوا على: (مقدمة باطلة وهي إثباتهم للماهيات في الخارج ووجه التزامهم بذلك أنه لا يمكنهم الاستناد في إثبات أن للأشياء حقائق ثابتة إلى الضرورة الذاتية المتحققة في إدراكنا الحسي المباشر لأن الشكاك لا يسلمون بتلك الضرورة.. فكان لابد أن يكون مستند الاستدلال خارجًا عن الضرورة الذاتية وعن الواقع الموضوعي للأشياء الجزئية إذ هي مناط الخلاف حيث يقول الشكاك إنها في تغير مستمر)[١].

وما قاله أفلاطون من وجود الكليات في الخارج مفارقة للجزئيات إنما هو فرض فلسفي لا يدل عليه دليل تجريبي من جهة كما لا يدل عليه دليل استنتاجي عقلي من جهة ثانية، كما لا يمكن اعتبارها مصادرة تم افتراضها لتحل إشكالات فلسفية لا تتبرهن إلا لاحقًا لأن هذه المصادرة لم يتم التحقق من صدقها لاحقًا ولم تقدم أي بناء عقلي منسجم بل على الضد من هذا ترتب عليها إشكالات فلسفية وعقلية كثيرة.

وأما ما قاله أرسطو من وجود الكليات في الخارج مقارنة للجزئيات فيلزم منه لوازم باطلة من أهمها: إن فرض وجود الكليات في الخارج يقتضي

(١) المعرفة في الإسلام لعبد الله القرني ص٣٨٠.

وجود مشترك متعين بين شيئين مختلفين إذ يقتضي هذا التناقض فإن وجود أمر مشترك كلي مع كونه في شيئين متمايزين يعني أنه شيء واحد ولا شيء واحد وهذا تناقض يقول الرازي: (يمتنع أن يكون الإنسان الكلي موجودًا في الأعيان لأنه الإنسان المشترك فيه بين أشخاص فلو كان موجودًا في الخارج لكان الشيء الواحد موصوفًا بالصفات المتضادة التي هي علم زيد وجهل بكر وطول عمر وقصر خالد)[١].

كما أن هذا يستلزم عدم التفريق[٢] بين المجردات والمتعينات مع أن الفرق متحقق من جهة أن الكلي لا يكون إلا عامًا وأما ما في الخارج لا يكون إلا جزئيًا متعينًا لا اشتراك فيه إذ إنسانية زيد ـ مثلًا ـ ليست هي إنسانية عمرو ولا إنسانيتهما هي إنسانية خالد مما يعني أن الإنسانية لا تكون عامة إلا في الذهن أما ما في الخارج فلا يكون إلا جزئيًا معينًا مختصًا.

وغني عن البيان الإطالة في تصوير هذا الموقف والرد عليه تفصيلًا إذ إن هذا الموقف لا يؤثر على مراد هذا المطلب من كون المجردات وظيفة العقل بسبب أن الواقعيين يثبتون الكليات في الذهن وهذا القدر هو المراد إثباته باعتباره من وظائف العقل أما ما زاده على هذا القدر من ادعاء وجودها في الخارج أيضًا فإنه وإن كان باطلًا إلا أنه لا يؤثر على المطلوب.

٢ ـ موقف الاسميين من المعنى الكلي:

وقبل إيضاح موقف الاسميين من وجود الكليات لابد من بيان أن المذهب الاسمي أطلق بمعنيين:

---

(١) نهاية العقول للرازي ١/ ١٣٠ بواسطة: فخر الدين الرازي للزركان ص ٥٤.

(٢) انظر: الحد الأرسطي لسلطان العميري ٣٤٧.

الأول: إنكار الكليات في الذهن والخارج معًا، وعلى هذا الاصطلاح أهم المعاجم(١) وهو المعروف في الوسط الفلسفي وهذا المعنى هو المراد في هذا المبحث.

والثاني: إنكار الكليات في الخارج فقط(٢) سواء تم نفيها من الذهن أم لا والمعنى الثاني إنما هو اصطلاح نادر وربما فسر باعتباره اصطلاحًا خاصًا بمن أطلقه(٣).

وقد انتشر الموقف الاسمي على يد بعض الفلاسفة المحدثين يقول زكي نجيب: (أما المذهب الاسمي ـ ومن أبرز من يمثلهم في الفلسفة الحديثة باركلي وهيوم ـ فيرون الألفاظ الكلية مجرد أسماء أو إن شئت فقل مجرد أصوات لا تدل الواحدة منها إلا على أفراد جزئية في الخارج وليس لها فوق هذه الأفراد الجزئية أي مدلول على الإطلاق لا في العقل ولا في عالم آخر)(٤).

والملاحظ أن هذين الفيلسوفين هما من فلاسفة المذهب الحسي الذي يمنع أن يكون للمعرفة طريق آخر غير الحس ولهذا فإن المذهب الاسمي منسجم مع المذهب الحسي إذ المحسوسات إنما هي معينات مشخصة لا كلية كما أن الحسيين ينفون المبادئ الأولية فاقتضى نفي التجريد والكلية التي هي خاصة العقل ومن هنا لا يوجد أي فيلسوف عقلي بين الاسمين بسبب إن العقلين يقررون وجود المبادئ المطلقة في الذهن وهذا ما يتناقض مع حقيقة الموقف الاسمي.

---

(١) انظر: موسوعة الفلسفة للالاند ٢/ ٨٧٧، وتاريخ الفلسفة الأوروبية في العصر الوسيط ليوسف كرم ص٧٠، والمعجم الفلسفي لجميل صليبا ١/ ٨٣.

(٢) انظر: مناهج البحث عند مفكري الإسلام للنشار ص١٩٧.

(٣) انظر: الحد الأرسطي لسلطان العميري ص٣٥٤.

(٤) المنطق الوضعي لزكي نجيب ١/ ١٠٨.

وبناء على أن الإدراك الحسي هو الأساس في عملية تعقل الأشياء بحيث إن ما لا يدرك فهو غير موجود نفى هؤلاء وجود الكليات مطلقًا حيث إن الإدراك الحسي لا يحصل إلا للأشياء الجزئية والكليات ليست جزئية فلا يتعلق بها الإدراك وما لا يتعلق به الإدراك فغير موجود وقد لخص باركلي هذه الفكرة بقوله: (اللامُعيَّن ممتنع التصور)(١).

ثم دافع عن هذه الفكرة ديفد هيوم ووسع الكلام فيها حيث يقول: (لقد أثير سؤال بالغ الأهمية عن الأفكار المجردة أو العامة: أتكون عامة أم جزئية في تصور العقل لها؟ ولقد نازع فيلسوف عظيم ـ يقصد باركلي ـ الرأي التقليدي في هذا الصدد، وقرر أن كل الأفكار العامة إن هي إلا أفكار جزئية ربطت باسم معين يخلع عليها دلالة أوسع مدى، ويجعلها تستثير إذا ما لزم الأمر ـ أفرادًا أخرى شبيهة بها، ولما كنتُ أعد هذا كشفًا من أعظم وأنفس الكشوف التي تمت إبان الأعوام الأخيرة في عالم الآداب فسأحاول هنا أن أؤيده ببعض الحجج التي أرجو إن تجاوز بالموضوع كل حدود الشك)(٢).

وقد استدلوا على نفي المعنى العام بأدلة منها:

أن النوع ـ الإنسان مثلًا ـ لا يتم تمثيله في الذهن مجردًا إذ لو كان كذلك تم بطريقين:

فأما إن يتم هذا دفعة واحدة بحيث ينظر الشخص في الناس فيتحصل له جميع صفاتهم وإحجامهم كلهم وأما أن لا يطابق هذا التصور العام أي فرد جزئي أبدًا.

---

(١) تاريخ الفلسفة الحديثة ليوسف كرم ص ١٦٥.

(٢) ديفد هيوم ـ نص رقم ٢ ـ لزكي نجيب ص ١٧٤.

فالأول باطل إذ ليس في مكنة الذهن تصور كل ذلك فلم يبق إلا الثاني وهو باطل لاستحالة فصل الصفة من الموصوف إذ في ـ الخط الطويل مثلًا ـ لا أستطيع فصل مفهوم الخط عن صفة الطول مما يعني ـ بحسب هذا الموقف ـ إن تصور النوع لا يكون مطلقًا وإنما يكون متعينًا.

ولمزيد إيضاح لفكرة هيوم نجد إن الإنسان إذا قيل له: شجرة فإن ذهنه لا يتعرف إلا لشجرة معينة يعرفها من قبل فتحضر صورتها في ذهنه وتكون صورة معينة لموضوع مخصوص وليست صورة كلية، ومن هنا أمكن ادعاء إن المعاني لا تتصور إلا معينة مخصوصة.

وما قرروه هنا منه مسلّم ومنه مردود فأما إن الذهن يتصور الأشياء الجزئية مرتبطة بحقائق خارجية مخصوصة فهذا مسلم وهو التصور الجزئي الذي هو من إدراك الحواس أما الخطأ في كلامهم فهو في إنكار القدر المشترك الذي ينتزعه الذهن عن مجموع الجزئيات وهو المستوى الواقع بين عمل الحواس وعمل العقل إذ إن الحواس إنما تنقل تصورات جزئية بينما يقوم العقل بمعرفة أوجه الشبه بينها وأوجه الاختلاف وهذا هو التجريد الذي يعني المعنى الكلي الذي يصدق على جزئيات الواقع دون أن يخص أحدها وإنكارهم لهذا بناء على إنكارهم للمبادئ الأولية التي منها مبدأ الهوية والذي به يتحقق التصور الكلي العام.

ومن أدلتهم: إن الأفكار القائمة بالذهن لا تكون إلا انطباعًا حسيًا لما في الخارج وما في الخارج لا يكون إلى جزئيًا فلا تكون الأفكار إلا جزئية مما يعني إنكار الكليات وهذا مردود لما يلي:

إن هذا مبنى على موقفهم الفلسفي الذي يحصر المعرفة في مجرد الحس مع نفي العقل فمن هنا أنكروا الكليات تبعًا لإنكار العقل وهو موقف باطل لبطلان أصله.

وكما حصروا طرق المعرفة في مجرد الحس فقد حصروا التصورات في مجرد التصور الجزئي مع أن التصور منه جزئي وهو من طريق الحواس وتصور كلي عام وهو من عمل العقل حين ينتزع القدر المشترك تبعًا لما تمليه احتياجات الموقف.

كما أن توصيف هيوم وغيره لعمل العقل وطبيعة الذهن مخالف لمذهبهم الحسي إذ العقل والذهن ليست بمحسوسات[١] فإن قال أدركتها بالحس كان مدعيًا كاذبًا وإن قال أدركتها بغير الحس رجع عن مذهبه.

كما أن انطباع الصور في الذهن لا تبقى كما جاءت من الخارج إذ يجد الإنسان من نفسه إن في مقدرته تركيب تصورات لا واقع لها كمن يتصور ـ مثلًا ـ حصان بأجنحة له أرجل طويلة وأعين كثيرة وهكذا فإن كل صورة وإن كان لها مطابق في الخارج إلا أن تركيبها ذهنيًا يعني أن للعقل عمل فكري مستقل عن مجرد الانطباع بالمحسوسات وهي عمليات التعقل كالخيال والتحليل والتركيب والمقارنة والتعميم والتجزئة وغيرها.

وبهذا فإن إنكار التصورات التجريدية لا يقوم على أي أساس علمي مع أن الواقع بخلافه وهذا يقتضي إثبات المجردات الكلية التي هي خاصة العقل ومن وظائفه.

ثانيًا: الحكم:

الخاصة الثانية من خصائص العقل هي الحكم وإذا كان التصور إنما هو انطباع بصورة المعطيات الحسية في الخارج وهو التصور الحسي الجزئي أو

---

(١) انظر: مدخل إلى الفلسفة لإمام عبد الفتاح ص٢٦٣.

أنه انتزاع صورة عامة ومعنى كلي لمجموع أشياء بحيث ينتزع القدر المشترك وهو التصور التجريدي للمحسوسات أو المرتبة الأخيرة وهي التجريد الذهني للمعقولات التي يمكن تصورها مجردة ولو لم يكن لها أي وجود موضوعي فإن هذا التجريد إنما يدرك الشيء مجردًا من حيث هو دون أن يصدر عليه أي تقويم أما حين ينسبه إلى معنى آخر أو ينفي عنه معنى آخر فهنا انتقل عمل العقل من التجريد المحض إلى الحكم مما يعني أن (الحكم تركيب بين معنيين وإن التصور الساذج سابق عليه وهذا ما يبدو واضحًا وما قيل به أزمنة طويلة)[١].

وفي المنطق الأرسطي يظهر الحكم في القضايا بكل أنواعها سواءً أقسامها باعتبار الموضوع: الشخصية والمهملة والكلية والجزئية والطبيعية أو أقسامها باعتبار الكم والكيف.

فإن نظرنا ـ مثلًا ـ إلى القضايا باعتبار الكم ظهر أنها منقسمة إلى كلية وجزئية وهذا الانقسام لا يؤثر على محورية الحكم فيها فإن حكم بالمحمول على جميع أفراد الموضوع فهي الكلية وإن حكم بالمحمول على بعض أفراد الموضوع دون بعضهم فهي الجزئية كما أن محورية الحكم لا تتأثر بكيفيات القضيا إذ الكيف إنما هو اختلافها بالإيجاب والسلب والموجبة هي التي تم فيها إثبات المحمول للموضوع والسالبة هي التي تم نفي المحول عن الموضوع ومن هنا قال المناطقة في تعريف القضية الحملية: (ما حكم فيها بثبوت شيء لشيء أو نفي شيء عن شيء)[٢]، وقالوا في الشرطية المتصلة:

---

(١) العقل والجود ليوسف كرم ص ٢٣.

(٢) المنطق القديم عرض ونقد لمحمود مزروعة ص ١٦٥.

(ما حكم فيها بصدق قضية أو بعدم صدقها. على تقدير صدق قصة أخرى)[(١)]. وقالوا في الشرطية المنفصلة: (ما حكم فيها بالتنافي والعناد بين طرفيها إن كانت موجبة وبنفيه أي بعدم التنافي بينها إن كانت سالبة)[(٢)] ويؤكد هذا أن الموضوع يسمى المحكوم عليه لأنه يحكم عليه بالمحمول كما يسمى المحول بالمحكوم به لأن حكم به على الموضوع كما أن النسبة بين طرفيها تسمى الحكم[(٣)].

غير أن المنطق الصوري هو أحد العلوم التي حاولت تقنين عمل العقل في قواعد صناعية اصطلاحية مما يعني أن الحكم لا يختص بقضايا المنطق الأرسطي الصوري وإذا وسعنا دائرة عمل العقل بالنظر إلى طبيعة الحكم وبالنظر إلى تطبيقاته ظهر أن الحكم هو عملية معيارية تصدر تقويمًا معينًا استنادًا إلى ثابت معين مما يعني أنها عملية معيارية تعزل الأشياء والمفاهيم إلى صحيح وفاسد أو حسن وقبيح أو صادق وكاذب وهذا يقتضي أن الحكم بنية معيارية تدور على المطابقة وعدم المطابقة

أ ـ الحكم والمطابقة:

فحقيقة الحكم المطابقة وعدمها، وهذه المطابقة لها تطبيقاتها التي ترجع إلى ثلاث مجالات:

الأول: مطابقة المفهوم في نفسه بغض النظر عن قائله وبغض النظر عن الواقع وهذا كما في المنطق الصوري والرياضيات وأحكام هذا القسم هي:

---

(١) المرجع السابق ص ١٨٧.

(٢) المرجع السابق ص ١٩٤.

(٣) انظر: التعريفات للجرجاني ص ٩٢، والمنطق القديم لمزروعة ص ١٦٧.

الواجب والممكن والمستحيل[١] وإمكانها وامتناعها ووجوبها حكم راجع لطبيعة العقل وقوانينه إذ العقل يمنع الجمع يبين النقيضين دون أن يقف هذا الامتناع على اختبار تجريبي واقعي ويستحيل عقلًا أن يكون الجزء أكبر من كله فلا يمكن أن يكون العدد خمسة أكبر من العدد عشرة وهكذا سائر الممتنعات وأما في الوجوب فإن وجود المعلول موجب لوجود علته فإذا وجد المسبب وجب وجود سببه والعلم بهذا لا يثبت على غير بديهة العقل ولهذا كان وجود الله سبحانه واتصافه بالكمال أمر واجب عقلًا إذ وجود المحدثات مقتضٍ لوجود موجدها ضرورة وأما الممكنات فهو أعيان الموجودات الأخرى فإنها ممكنة الوجود والعدم فهذا الجبل المعين أو هذا البحر المعين أو هذا النهر المعين ممكن بمعنى أنه يحتمل الوجود والعدم.

والثاني: مطابقة الحكم للواقع بحيث إن المعيار في هذا المجال هو الواقع وهذه المطابقة إنما يتم التحقق من صدقها أو كذبها استنادًا على الواقع والواقع هو معيار المنهج التجريبي الذي يحكم على الأشياء بناءً على تحققها حسيًا أما بالحس البسيط المباشر وإما بالوسائل المخبرية وهي التجربة العلمية.

والثالثة: مطابقة الخبر للمخبر عنه وهذا يستند إلى الواقع وثقة القائل إذ التحقق من صحة الخبر إما أن تكون بمطابقته وإما لأن الوسيلة التي نقلته معلومة الصدق والأمانة.

وكل هذا يعني أن الحكم مطابقة بين أمرين، يعتمد في صحة المطابقة على المعايير المعرفية بفروع نظرية المعرفة كلها: الحس والعقل والخبر.

ومن هنا كانت المطابقة وعدمها هي أساس الحق والحقيقة فما هي هذه

---

(١) انظر: ضوابط المعرفة لحبنكة الميداني ص٣١٧.

الحقيقة؟ وماذا طرأ عليها من تعديلات في رحلتها عبر الزمن حتى وصلت إلى عصرنا الراهن؟

ب ـ الحكم والحقيقة:

تتبع أحد الفلاسفة المعاصرين[١] تاريخ مفهوم الحقيقة بشكل متعمق حين أراد أن يتحقق من صحة تفسير الحقيقة بأنها هي المطابقة بين العقل ونظام الطبيعة وإن هذا هو أساس نظرية المعرفة الحديثة كما ادعى الجابري[٢] فخلص إلى أمور:

١ ـ أن القول بأن الحقيقة هي المطابقة بين نظام العقل ونظام الطبيعة لا تختص بالعصر الحديث وإنما ترجع إلى القرون الوسطى حين ذاعت على يد توما الاكويني حيث: (يتفق رأي الجميع على ما يبدو منذ أيام توما الاكويني في القرن الثالث عشر على تعريف الحقيقة بأنها المساوقة أو المطابقة بين العقل الذي يتصور الشيء والشيء الذي يتصوره بين الذهن والواقع)[٣].

إلا أن تتبع هذا المفهوم يكشف أن الإكويني أخذها من الفكر العربي والإسلامي[٤] ولشيوع هذا المفهوم في الفكر العربي يقول الجرجاني: (الحق: في اللغة هو الثابت الذي لا يسوغ إنكاره وفي اصطلاح أهل المعاني هو الحكم المطابق للواقع يطلق على الأقوال والعقائد والأديان والمذاهب باعتبار

---

(١) هو: جورج طرابيشي في كتابه: نظرية العقل، ص٢٢٤ ـ ٢٥٠.

(٢) انظر: تكوين العقل العربي للجابري ص ٥٠.

(٣) الحقيقة لبيير كاهن ص ٦.

(٤) فقد أخذها الإكويني من إسحاق بن سليمان الإسرائيلي في كتابه: (الحدود والرسوم) وهي شائعة في الفكر الإسلامي والعربي كما عند الفارابي الذي تشير الدراسات إلى أنه منبع الفكرة. انظر: نظرية العقل لجورج طرابيشي ص٢٢٥ ـ ٢٢٧.

اشتمالها على ذلك ويقابله الباطل، وأما الصدق فقد شاع في الأقوال خاصةً ويقابله الكذب وقد يفرق بينها بأن المطابقة تعتبر في الحق من جانب الواقع وفي الصدق من جانب الحكم فمعنى صدق الحكم مطابقة الواقع ومعنى حقيقته مطابقة الواقع إياه)[١].

٢ ـ إن المطابقة بمعناها المغلق إنما تنتمي للعصر الوسيط مع جذورها العربية أما العصر الحديث فقد حاول أن يعيد النظر في المطابقة بمعناها الجاهز الذي لا يرى العلم إلا مجرد التفسير لما في العقل والطبيعة وذلك حين جاء ديكارت بالشك المنهجي ليعيد بناء المطابقة وجاء فرنسيس بيكون ليعيد بناء الواقع ومن عندهما بدأ العصر الحديث بفكره الخاص (فمن ديكارت ستتطور سلسلة أنصار المذهب العقلي.. ومن بيكون ستتطور سلسلة أنصار المذهب الواقعي)[٢] مما يعني أن هذين المنهجين إنما قاما على تفكيك المطابقة بين قطبين هما العقل والطبيعة إما بالانتصار لقطب العقل كما عند العقليين المحدثين وإما بالانتصار لقطب الواقع كما عند التجريبيين وهذا لا يعني إبطال المطابقة التي هي عيار الحقيقة وإنما يعني إعادة توظيفها فبعد أن كانت مطابقة بين العقل والطبيعة أرجعها ديكارت إلى مطابقة العقل مع نفسه بحيث أنشأ نظامًا عقليًا تتطابق نتائجه مع مقدماته وكذا في حال الحسيين الذين اعتبروا أن العقل كمرآة تشوه حقائق الطبيعة مما يعني أن الحق يكمن في الطبيعة حين تكشف عن نفسها وتصحح ما انطبع في العقل[٣] ولهذا غلب على هذا العصر عصر الاكتشافات: سواء النظريات العقلية التي خرجت عن نسق

(١) التعريفات للجرجاني ص ٨٩.

(٢) نظرية العقل لجورج طرابيشي ص٢٢٨.

(٣) انظر: الارغونان الجديد لفراسيس بيكون ص ١٣٠.

أرسطو الخاص على يد العقليين والمثاليين أو بالمكتشفات التي خرجت عن نسق التفسير الذي أطبق على العصر الوسيط فازدهرت المكتشفات الجغرافية والعلمية على يد التجريبيين وكل هذا يعكس تطور مفهوم المطابقة.

٣ ـ ثم تطور مفهوم المطابقة بعد ذلك حين جاء وليم جيمس[١] بالذرائعية ليحدث تعديلًا كبيرًا للمطابقة إذ لم تعد مطابقة التصور لموضوعه ولا يعني أنها نسخة طبق الأصل عن الواقع، أن (الحقيقة فكرة ما ليست خاصية ساكنة مباطنة لها. بل الحقيقة تطرأ على الفكرة فالفكرة تصير حقيقة يجعلها الحدث حقيقة والواقع إن حقيقة الفكرة حدث سيرورة السيرورة التي بها تتحقق، سيرورة تحققها وسيرورة التحقق هذه هي معيار صحتها)[٢].

وهذا يعني أن الحقيقة لا تعني مطابقة الواقع بل إنتاجه؛ فالساعة ـ مثلًا ـ لا يقابلها أي نظير في الواقع بل هي نفسها واقع جديد أمكن إنتاجه فالحقيقة هي العمل والإنتاج النافع أي أن الذرائعية ـ عند وليم جيمس ـ قد نقلت مفهوم الحقيقة من مرحلة المكتشفات إلى مرحلة المخترعات[٣] ولهذا غلب على القرن التاسع عشر أنه عصر المخترعات وذلك في كل ميادين الحياة أي أن الحقيقة هي المطابقة بين الشيء وغايته ومنفعته.

٤ ـ ثم تطور مفهوم الحقيقة والمطابقة في العصر الراهن ابتداءً من نسبية اينشتاين عام ١٩٠٥م ومع مبدأ عدم اليقين عند ايزنبارغ عام ١٩٢٨م بحيث سقطت صفة المطلق واليقيني عن العقل وعن الطبيعة معًا وكل هذا أسهم في

---

(١) هو: وليم جيمس الأمريكي، طبيب، وعالم نفس، وفيلسوف، أحد مؤسسي البراجماتية توفي عام (١٩١٠م). انظر: تاريخ الفلسفة الحديثة ليوسف كرم ص ٤١٦.

(٢) معنى الحقيقة لوليم جيمس ص ٥٤، نقلًا عن نظرية العقل ص ٢٣٤.

(٣) انظر: مدخل إلى ذرائعية وليم جيمس لهنري برغسون ص ٢٤٨ ـ ٢٥٠.

تحويل المفهوم وتقويضه وذلك أن الجهد المعرفي السابق إنما كان يفترض أن الواقع معطى وأن الحقيقة تكمن فيه ووظيفة العقل الكشف عنها أو اختراعها وهذا الفرض يسكت عن الوسائط التي يستعملها العقل في تعاطيه مع الحقيقة وهذه الوسائط هي: النظريات والوسائل مما يعني أنها لا تنقل الحقيقة كما هي ولا تنتجها كما يجب بل هي دائمًا تؤثر فيها وتعدل عن واقعها[١].

وهذا القسم الأخير الذي عليه المفهوم المعاصر هو ما وصفه علي حرب حين شرح أن الحقيقة ليست أمرًا ناجزًا جاهزًا وإن وسائل اصطيادها دائمًا دقيقة بل كل ذلك يخضع لصفتها النسبية وإن وسائلها غير محكمة دائمًا فإمكان الحقيقة لا يعني: (أن تتصور الحقيقة على نحو يقيني باعتبارها الواقع عينة كما هو جوهره الذي لا يحول أو باعتباره تطابق الذهن معه وصدق الإخبار عنه على ما تم تصور الحقيقة في الخطاب الكلاسيكي ابتداءً من أرسطو الذي عرفها بكونها تطابق الأحكام الذهنية مع الواقع النسبي الخارجي وانتهاء بهيجل الذي أكد أن كل ما هو عقلي هو واقعي وبالعكس...

فهناك خطاب مغاير أخذ يتكون مع نيتشه ـ على الأقل ـ وفيه مورس نقد الحقيقة بصفتها ذلك التطابق بين المنطوق والمفهوم والموجود. فنحن هنا إزاء ثلاثة مفهومات تحيل إلى ثلاثة مستويات يقوم بينها اختلاف انطولوجي يمنع تطابقها هي الوجود في العبارة والوجود في الأذهان والوجود في الأعيان.... وهي لا تتماثل بل يتعلق بعضها ببعض تعلقًا يجعل كل واحد منها يشرط الآخر بوجوده ويسهم في توليده وإنتاجه أو في تبديله وتغييره، من هنا فإن التفكير في مسألة الحقيقة كما يمارسه نقاد الحقيقة لم يعد يهتم بالبحث عن بداهة التمثلات ومطابقة الأحكام وصحة المعارف بقدر ما يتجه إلى البحث

(١) انظر: نظرية العقل لجورج طرابيشي ص ٢٤٤ ـ ٢٤٩.

في أنماط العلاقة بين المعرفة وموضوعاتها أو بين المعرفة والحقيقة نفسها ولنقل بين الفكر وإجراءاته أو بين الفهم وأدواته أو بين الخطاب وآلياته أو بين النص وألاعيبه أو بين الذات وإستراتيجيتها.. هكذا لم تعد تفهم الحقيقة في الخطاب الفلسفي المعاصر من خلال مفهومات الجوهر والتطابق والبداهة والوثوق والإثبات والثبات بل تفهم بالدرجة الأولى من خلال مفهومات مغايرة مثل الإنتاج والتوليد والإجراء والمفاضلة والتفسير والسلطة والممارسة وحتى اللعب)[١].

وتحليل ما مر به المفهوم من تحول تبعًا لوسائل العلم ومقاصده من جهة وحراك الجهد الفلسفي من جهة أخرى يتحصل أن الحقيقة لها مرتبتان وهما:

١ ـ المطابقة بين معنيين سواء كانت مطابقة بين العقل والطبيعة بالتفسير الوسيط أو مطابقة العقل مع نفسه كما عند ديكارت والعقليين أو مطابقة نظام الطبيعة مع قوانينها التي قادت إلى الاكتشافات أولًا وقادت إلى المخترعات ثانيًا؛ فكل هذه الفروع التنظيرية من أرسطو إلى بداية الفكر العلمي العاصر نجد فيها أن الحقيقة تعني المطابقة بين شيئين.

٢ ـ الشك في المطابقة وهي سمة المنهج المعرفي الراهن الذي يرى أن الطبيعة أو العقل أو حتى الوسائل التي نستخدمها في كشف كل ذلك لا تعطي إلا مقاربات معرفية لها طابع متجدد يتعين إعادة النظر فيه كل لحظة.

فالعقلانية العلمية المعاصرة إنما هي: (فكر معاود من جديد وكل يوم معاود من جديد)[٢] أي أن الثقافة العقلية في الراهن المعاصر إنما هي انتقال

---

(١) نقد الحقيقة لعلي حرب ص٩٠ ـ ٩١.

(٢) الروح العلمي الجديد لغاستون باشلار ص ٦، نقلًا عن نظرية العقل لجورج طرابيشي ص٢٤٨.

من معرفة إلى معرفة ومن عقل إلى عقل ومن موقف إلى موقف بحيث ليس هناك أمر أطابقه مع أمر آخر على وجه الدوام.

ومن هنا فإن المفهوم الأول للمطابقة يعني المعيارية التي تقدم المفهومات إلى صادق وكاذب أو إلى صحيح وغير صحيح تبعًا لمستند التقويم هل هو العقل أم الواقع أم الخبر أما في المفهوم الثاني فلها طابع وصفي لا يروم عزل المفهومات عزلًا معياريًا أحدها صحيح والآخر غير صحيح لأن ما يظن أنه صحيح إنما هو صحيح في حال مؤقتة لهدف مؤقت ثم يتحول إلى أمر غير صحيح في وقت آخر وسياق ثاني ولابد من استبداله بما هو صحيح نسبي.

ومع أن المفهوم الثاني يضيق المعيارية إلا أنه لا يقدح في ملكة الحكم إذ أن أصحابه يسلمون بأن هذا الشيء صائب أو غير صائب في هذه الحال على الأقل وهذا تسليم بملكة الحكم ولو كانت في نطاق ضيق وحالة خاصة وعليه فقد ثبت أن الحكم خاصة العقل أما في حال مطلق أو حال نسبي أما بحث هل الطبيعة وإدراكها أمور نسبية أم مطلقة فهو موضوع آخر سبق الكلام عنه عند مبادئ العقل وعند موقف الشكاك من الحواس والمحسوسات.

ثالثًا: الاستدلال:

وهي وظيفة العقل الثالثة والاستدلال في اللغة من (دلّ) بمعنى هدى[1] ومنه الدليل لأنه يهدي صاحبه إلى معرفة الشيء ومن ذلك قوله تعالى: ﴿مَا دَلَّهُمْ عَلَىٰ مَوْتِهِۦٓ إِلَّا دَآبَّةُ ٱلْأَرْضِ﴾[سبأ:١٤] والآية صريحة في تسمية الدليل الحسي

---

(١) تهذيب اللغة للازهري ١٤/٩٦.

دليلًا. كما جاء في القرآن الكريم بأسماء أخرى كالبرهان والحجة والسلطان والبصيرة والآية والبينة.

ومن هنا غلب على ألفاظ الاستدلال في القرآن استعمال الألفاظ التي تنفرد عن لفظ الدليل بمزيد معنى؛ مما يعني أن الحكمة في إيثار هذه الألفاظ على لفظ الدليل ما تتضمنه من (الوضوح والظهور والبيان والانكشاف والاستقامة والقطعية والتسلط على النفس وإرغامها على الخضوع لمدلولها)[1].

وأما في الاصطلاح فقد قال الجرجاني[2]:

(الدليل في اللغة هو المرشد وما به الإرشاد وفي الاصطلاح: هو الذي يلزم العلم به العلم بشيء آخر وحقيقة الدليل هو ثبوت الأوسط للأصغر واندراج الأصغر تحت الأوسط)[3].

وقال الشنقيطي: (هي في الاصطلاح فهم أمر من أمر أو كون أمر بحيث يفهم منه أمر فهم بالفعل أو لم يفهم)[4].

ففي تعريف الجرجاني جعل الدليل راجعا إما إلى مطلق التلازم بحيث ما استلزم غيره فهو دليل وأما إلى دلالة خاصة وهي الحد الأوسط في القياس المنطقي وفي كلا الحالين فقد نظر إلى بنية الدليل دون مراعاة لقصد المستدل ولا لفهم السامع بينما لاحظ الشنقيطي أنها نفس الفهم الذي يتحصل مع الدليل سواءً فهم المتلقي أم لم يفهم وكل هذه الجوانب تقضي أن الدليل

---

(١) الأدلة العقلية النقلية لسعود العريفي ص ٢٢.

(٢) التعريفات للجرجاني ص ١٠٤.

(٣) آداب البحث والمناظرة للشنقيطي ١/ ١١.

(٤) علم الدلالة لبيروجيرو، مقدمة مازن الوغر ص ١٠.

ربما أطلق على ما جعله المستدل دليلًا ونصبه علامة ولو لم يكن هذا الشيء دليلًا بنفسه ومن هذا كل الدلالات الوضعية واللفظية وهذا يعني أن الدلالة قد خضع تعريفها لحاجة المعرفين العلمية فاللغويون والشرعيون الذين يبحثون معاني الألفاظ إنما يهمهم دلالة اللفظ على معناه وأوجه ذلك وهي دلالة لفظية وضعية بينما نظر العقليون إلى الدلالة العقلية ونظر الحسيون التجريبيون إلى دلالة الواقعة المخبرية على القانون ونظر التاريخيون إلى دلالة الوثيقة أو الخبر على صحة الخبر التاريخي ومن هنا (فإن الدلالات أصبحت ملتقى لكل تفكير بل ملتقى لحقول دراسية عديدة فالفلسفة وعلم النفس واللسانيات وغيرها من العلوم لها علاقة مهمة وعميقة بهذا الموضوع ولكن اهتمامات هذه العلوم بالدلاليات تبقى متشعبة ومختلفة وذلك لاختلاف المنطلقات النظرية)[1].

والمقصود في تفسير هذه الخاصية (الاستدلال) هو بحث بنية الدلالة من حيث هي أي باعتبارها نظامًا معرفيًا دون اعتبار لمقاصد المستدل ولا لفروع العلم التي تخص مسلكًا دون غيره باسم الدليل بحيث يتم الكشف عن الخاصية التي متى وجدت في المسلك صح اعتباره دليلًا.

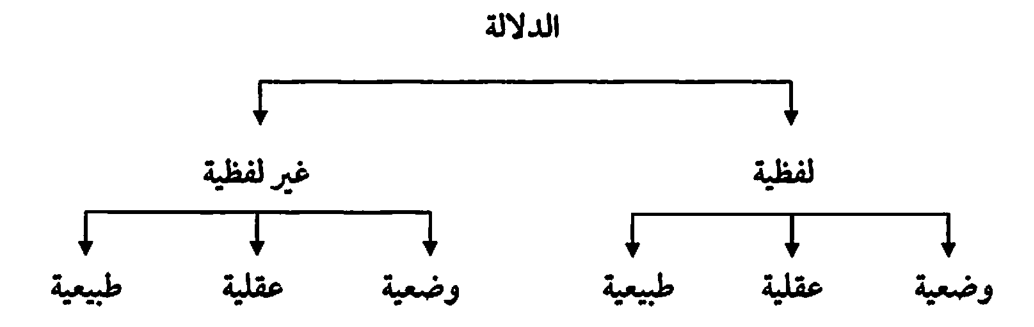
وقد استقصى المناطقة بحث الدلالة وبيان أقسامها في بداية شروح المنطق بحيث لم يفت عليهم مسلك[2] لكنهم أخذوا إحدى هذه الدلالات وجعلوها

---

(١) علم الدلالة لبيرجيرو. مقدمه مازن الوغر ص ١٠.

(٢) يؤكده أن أصحاب العلوم يقتصرون على بعضها، إذ يقتصرون على ما له صلة بالعلم الذي يدرسونه.كما يقتصر اللغويون على دلالة اللفظ الوضعية، ويقتصر أصحاب المنهج التجريبي على الدلالة غير اللفظية الطبيعية وهكذا انظر: تقسيمات البلاغيين ـ مثلًا ـ : مفتاح العلوم للسكاكي ص ٥٥٦، والإيضاح للقزويني ص١٢٠.

هي موضوع المنطق من حيث الاستدلال مما يعني أن الرجوع إلى تقسيماتهم يحتم النظر فيها للكشف عن الخاصية التي توجد في جميع الدلالات بحيث يتم اعتبارها بنية الاستدلال ومستنده فقد قسموا مطلق الدلالة إلى ما يلي:



وبهذا فصور الدلالات هي:

١ ـ دلالة لفظية وضعية كدلالة لفظ: (القلم) على آلة الكتابة.

٢ ـ دلالة لفظية طبيعية كدلالة لفظ (أُف) على التضجر.

٣ ـ دلالة لفظية عقلية كدلالة الصوت من وراء الجدار على وجود إنسان حي.

٤ ـ دلالة غير لفظية وضعية كرفع الراية البيضاء على الاستسلام.

٥ ـ دلالة غير لفظية طبعية كدلالة حمرة الوجه على الخجل وصفرته على الوجل.

٦ ـ دلالة غير لفظية عقلية كدلالة الدخان على النار.

فهنا لابد من دال ومن مدلول ثم هو مختلف إما أن يكون الدال لفظي وإما أن يكون غير لفظي ثم كل واحد منهما إما أن يكون وضعي أو عقلي أو

طبيعي إلا أن المناطقة اقتصروا على الدلالة اللفظية الوضعية.

وحين نتصفح العلاقة بين الدليل والمدلول نجد أنه يقوم على بنية واحدة وهي التلازم.

والتلازم في استعمال العلماء يطلق على معنيين: عام وخاص.

فالخاص هو قسيم المطابقة والتضمن فإن دل الشيء على تمام معناه فهو المطابقة وإن دل على جزء معناه فهو التضمن وإن دل على معنى آخر لسبب يقتضي التلازم فهي دلالة التلازم[1].

وأما العام فهي (دلالة أمر على أمر) بحيث يستلزم الدليل مدلولة لأي مقتضى صحيح بحيث يرجع في صحة المقتضي إلى العلم الخاص به للتأكد من صحته وهذا لا يتم التحقق منه إلا بمعاونة أصحاب التخصصات المعروفة فإذا قال الأطباء ـ مثلًا ـ إن بياض اللسان مستلزم لمرض الجهاز الهضمي علمنا أن بياضه مستلزم لهذا الحكم إلا أن هذا التلازم لم يتم اعتماده إلا بشهادة أهل الاختصاص، وإذا قال النحوي أن الضمة مستلزمة لمعرفة أن اللفظ مرفوع علمنا أن الضمة مستلزمه لكونه مرفوعًا وهذا الحكم موكول لقواعد هذا العلم وهذا في كل العلوم والفنون وبهذا فالمعنى الثاني يدخل فيه المطابقة والتضمن فإذا قلت إن عدم الكل متضمن لعدم الجزء أو قلت عدم الكل مستلزم لعدم الجزء كان المراد واحدًا مما يعني أن اللزوم يطلق هنا بمعناه العام.

ولو تمت المقارنة بين المنطق الصوري والاستدلال الحديث لوجد أن المنطق الصوري اعتمد في القياس على علاقة واحدة هي: (التداخل) بحيث

---

(١) انظر: المنطق القديم عرض ونقد لمزروعة ص ٥١.

إن النتيجة لا تكون صحيحة إلا إذا كانت متضمنة بكاملها في الكلية أو مساوية لها وهذا في كل أضرب القياس الصوري مما يعني أن التداخل تعني المطابقة والتضمن فقط.

وقد حقق شيخ الإسلام ابن تيمية سبقًا علميًا في توسيع الاستدلال في صورته ومادته وكشف عن أن بنية الاستدلال راجعة إلى التلازم قبل المناطقة المحدثين يقول ابن تيمية: (الحقيقة المعتبرة في كل دليل وبرهان في العالم كما يقول هو اللزوم فمن عرف أن هذا لازم لهذا استدل باللزوم على اللازم وإن لم يذكر لفظ اللزوم ولا تصور معنى هذا اللفظ)[(١)].

ولهذا قال الفيلسوف طه عبدالرحمن: (ذهب ابن تيمية إلى أن هذه العلاقة الاستدلالية هي عبارة عما سمي باسم «اللزوم» أو «الاستلزام» بمعنى أن كل ما لزم عنه غيره أو استلزم غيره فإنه يعد دليلًا فيكون «الدليل» هو ما اصطلح عليه باسم الملزوم أما النتيجة اللازمة عنه فقد اصطلح عليها باسم «المدلول» ويكون وجه الدلالة في الدليل هو أنه متى ثبت الملزوم ثبت اللازم؛ ومتى انتفى اللازم انتفى الملزوم....

ولم يكتف ابن تيمية بتوسيع العلاقة الاستدلالية بجعلها ذات طبيعة لزومية تشمل القياس الارسطي وغيره من الأدلة المنطقية بل قام بتوسيع اللزوم نفسه بأن جعله شاملًا للزوم البرهاني القطعي وللزوم الحجاجي الظني معا بحيث يمكن القول بأن اللزوم البرهاني عنده هو حالة خاصة من اللزوم الحجاجي تتميز بكون اللزوم فيها يتصف بالوجوب، بمعنى أن اللازم لا ينفك ولا يختلف بأي حال عن ملزومه وليس من التعصب للتراث في شيء أن نقول

---

(١) الرد على المنطقيين لابن تيمية ص ٢٥٢.

بأن ابن تيمية كان سباقًا إلى ما استقر عليه المناطقة المحدثون في تعريف المنطق، إذ عرفوه بأنه «علم اللزوم» كما كان متمكنًا من معرفة الخصائص الأساسية التي أثبتها هؤلاء لعلاقة اللزوم، فقد استثمر خاصية التعدي لهذه العلاقة معبرًا عنها نزولًا، بقوله: (إن لازم اللازم لازم) أو صعودًا بقوله: (بأن ملزوم الملزوم ملزوم) وأظهر التمسك بخاصية عدم التناظر التي تتصف بها هذه العلاقة إذ أنه ما فتئ يميز بين الحالتين: حالة كون اللازم مساويًا للملزوم وحالة كونه أعم منه، فإذا كان الأول، جاز الاستدلال بأحدهما على الآخر وسماهما بـ(التلازم من الطرفين) وإن كان الثاني فلا يجوز ذلك لأن الأعم لا يلزم عنه الأخص فلا يكون أحدهما نظيرًا للآخر ولم يتردد في تغيير مواقع المقدمات بحيث إنه لا يلتزم بتقديم الكبرى ولا بتقديم الصغرى كما أنه لم يكن يرى لظهور الوصل بين المقدمات أي تأثير في قيمتها ومعلوم أن الوصل بين المقدمات وتغيير مواقعها خاصيتان للزوم معتبرتان عند المناطقة.

ولما تم توسيع العلاقة الاستدلالية بإخراجها من الوصف القياسي مع أرسطو إلى الوصف اللزومي مع ابن تيمية أمكن لهذا الأخير أن يرد الاستدلالات المنطقية سواء منها المنقول عن اليونان: الأرسطية والرواقية أو المأصولة عند المسلمين إلى الدليل)[1].

ومن هنا كان الاستدلال الذي يتكئ على اللزوم بمعناه العام هو جوهر الاستدلال العقلي وهو خاصة العقل التي هي بنية أساسية في تكوينه ثم أن أهل العلوم والصنائع إنما استثمروا هذه الخاصية بإخراجها في العلوم الصناعية التي تضع لمعرفة اللوازم والشروط المناسبة لكل استدلال بحسب ما يناسب العلم وموضوعاته.

---

(١) تجديد المنهج في تقويم التراث لطه عبدالرحمن ص٣٥١ ـ ٣٥٢.

وكعادة الحسيين في إنكار العقل فقد أنكروا خاصية الاستدلال العقلي الذي يربط بين الدليل والمدلول وقد سبق أنهم أنكروا السببية الخاصة التي هي تلازم بين السبب والمسبب بكيفية معينة وسبق الرد عليهم في حينها إلا أنهم حين أنكروا هذه الخاصية تبعًا لإنكار مبادئ العقل وآليات اشتغاله أرجعوا الترابط بين الدليل والمدلول إلى (تداعي الصور فالحيوان الذي ضرب بالسوط يتوقع أن يضرب متى رآه أو سمع صوته والعامي من بني الإنسان يتوقع المطر حين يدرك ظواهر جوية معينة)[1].

وهذا الذي قرره إنما ينطوي على ما يستدرك ويرد من جهات:

الأولى: أنه مبني على موقفهم من حصر المعرفة في مجرد الحس مع إنكار العقل ومبادئه ووظائفه فلما أنكروا كل ذلك عسر عليهم تفسير عملية الاستدلال إذ تفسيرها لا يتم إلا وفق الإقرار بالعقل ومبادئه وخصائصه ومعلوم بطلان هذا الحصر فعلم أن ما يترتب عليه باطل.

الثانية: أنهم أرجعوا الاستدلال إلى أساس نفسي سيكلوجي وفسروا هذا الأساس بمجرد تداعي الأفكار والصور وهي عملية لا ضابط لها فاقتران صورة بصورة لا يعني أن العلاقة بينهما علاقة صحيحة إذ ما يخطر للنفوس منه ما هو صحيح بحيث يقف على تلازم في نفس الأمر ومنها ما يحصل لأدنى تشابه دون علاقة لزومية ترجع للشيء في نفس الأمر وهذا خروج بالعلم وقواعده إلى الشك والاعتباط.

الثالثة: أنهم رجعوا بالاستدلال من صورته العلمية إلى الصورة البدائية التي يشعر بها الطفل أو البدوي دون أن تقوم على أساس صحيح ثم أن هذا

---

(١) الوجود بين السببية والنظام لبلكا ص ١١٠ ـ ١١١.

الطفل لا يلبث أن يدرك أن ما ظنه لم يستند فيه إلى حقيقة الترابط اللزومي الذي هو جوهر العملية الاستدلالية[١].

وبعد كل هذا يظهر أن الاستدلال إنما تتوقف حقيقته على علاقته اللزوم وهي الموقف العلمي الذي حرره ابن تيمية والمتوسط بين طرفين: موقف أرسطو وسائر المناطقة الصوريين الذين حصروا الاستدلال في علاقة التداخل الضرورية من جهة وموقف الحسيين الذين أرجعوا الاستدلال إلى تداعي الصور بحيث يشمل هذا التداعي علاقات اللزوم الصحيحة والعلاقات التي تتوالى فيها الخواطر لأدنى تشابه بحيث يتعذر العزل بينهما وهذا من جهة أخرى أي أن الموقف الصحيح يقع بين المفهوم الضيق للاستدلال والمفهوم المنفلت.

وإذا كان كذلك فإن الاستدلال أما أن يرجع إلى الاستنتاج في العلوم العقلية والمعروف بالقياس المنطقي وإما أن يرجع إلى الاستقراء والتمثيل في العلوم الشرعية والتجريبية والإنسانية وهذان المجالان يمثلان الاستدلال غير المباشر وهو الاستدلال الصناعي الذي اشتغل عليه الفكر البشري ويقابله الاستدلال الفطري وكل هذه الاستدلالات هي موضوع المبحث القادم إن شاء الله.

(١) العقل والوجود ليوسف كرم ص ٤١.

المبحث الثاني:
الاستدلال العقلي

المطلب الأول: الاستدلال العقلي مفهومه وأنواعه:

أولًا: مفهومه:

سبق في خصائص العقل بيان أن الاستدلال خاصة من خصائصه بل هي أظهر وظائف العقل وأشرفها وربما أطلق على الاستدلال اسم القياس حتى لا يعني أحدهما إلا ما يعنيه الآخر بحيث استعمل الاستدلال بمعنى القياس واستعمل القياس بمعنى الاستدلال وربما خص القياس بأحد أنواع الاستدلال بحيث تكون العلاقة بينهما علاقة العموم والخصوص المطلق فالقياس ـ على هذا الرأي ـ أخص مطلقاً والاستدلال أعم مطلقًا ثم إن الاستدلال ينقسم إلى قسمين مباشر وغير مباشر ثم غير المباشر ينقسم إلى: القياس والاستقراء والتمثيل[1] والقياس هنا هو القياس المنطقي خاصة إذ يخصه المناطقة باسم القياس بينما يختلف الحال في أصول الفقه إذا القياس عندهم اسم للتمثيل[2] خاصة وله باب كامل في أصول الفقه بينما يسير المنهج التجريبي على الاستقراء[3].

---

(١) ضوابط المعرفة وأصول الاستدلال للميداني ص ١٤٩.

(٢) انظر: نظرية الاعتبار في العلوم الإسلامية لعكيوي ص٣٦، والقياس في القرآن والسنة لوليد الحسين ص٢٧.

(٣) انظر: المنطق الحديث لمحمود قاسم.

ومن هنا يظهر أن اسم القياس يختلف مفهومه تبعًا للعلم الذي يدرسه حتى أن من يقف على باب القياس في أصول الفقه يجد أنهم يذكرون أنواعه وأقسامه وشروطه ويتوسعون في صوره ومع كثرة الكلام فيه إلا أنه كلام في نوع واحد هو التمثيل أي أنهم يهملون ذكر القياس المنطقي بسبب أن الفقه إنما هو علم بجزئيات لا يضبطها إلا قياس التمثيل وكذلك الحال عند المناطقة التجريبيين إنما يحصرون الاستدلال في أحد الثلاثة السابقة بما يناسب موضوع العلم الذي يدرسونه ولهذا لا تذكر هذه الثلاثة مجتمعة إلا عند دارسي المناهج الاستدلالية الذين يهمهم بحث بنية الاستدلال وصورته وجنسه دون النظر في موضوعه[(١)].

ومن أمثلة اقتصار المعرفين على بعض الأنواع ما ذكره الجرجاني في التعريفات حيث قال: (القياس قول مؤلف من قضايا إذا سلمت لزم عنها لذاتها قول آخر كقولنا: العالم متغير وكل متغير حادث فإنه قول مركب من قضيتين إذا سلمتا لزم عنهما لذاتهما: العالم حادث، هذا عند المنطقيين.

وعند أهل الأصول القياس إبانة مثل حكم المذكورين بمثل علته في الآخر)[(٢)] فهو هنا يطلق اسم القياس على نوعين: القياس المنطقي ويمثل له بأحد أشكاله والنوع الثاني القياس الأصولي الذي هو التمثيل.

والمراد أن هذا المبحث لا يختص بعلم دون علم إذ أن الأديان تشتمل على مقولات عقدية وتشريعية وأخلاقية وأصحابها يتعاطون مع العلوم العقلية والتجريبية والتاريخية وهذا يقتضي الكشف عن الاستدلال بمعناه العام

---

(١) انظر: مناهج البحث عند مفكري الإسلام للنشار ص ٦٧، ٣٤٨.

(٢) التعريفات للجرجاني ص ١٨١.

وتحقيق الكلام في جنس الدليل وخصائصه التي تكشف طبيعته ثم التفصيل في صور المقاييس التي يستعملها الناس لبيان حقيقتها ومتى يتم الاعتماد عليها في الاستدلال والنقد.

يقول ابن القيم في خاصة القياس والاستدلال: (ومدار الاستدلال جميعه على التسوية بين المتماثلين والتفريق بين المختلفين... ولهذا أمر سبحانه أولي الأبصار بالاعتبار بما حل بالمكذبين ولولا أن حكم النظير حكم نظيره حتى تعبر العقول منه إليه لما حصل هذا الاعتبار)[١].

فالتسوية بين المتماثلين يسلك له قياس الطرد عند الأصوليين والقياس المنطقي في أكثر صوره والاستقراء وغيرها والتفريق بين المختلفين يسلك فيه قياس العكس ونحوه وبكل حال فإن القياس إما أن يكون بوجود الجامع أو بقيام الفارق وفي كلا القسمين ترجع العلاقة إلى اللزوم بمعناه العام كما توصل إليه ابن تيمية والمناطقة المحدثون.

ثانيًا: أقسام الاستدلال العقلي:

ومع كثرة تقسيمات الاستدلال إلى أقسام وأنواع وكل واحد له شروط خاصة تم اشتراطها بناءً على طبيعة الموضوع المقيس فسيتم التخفف من الشروط التي ترجع إلى موضوعات العلوم ليبقى الدليل في صيغة عامة ثم أن هذه الصيغة العامة لا يجب الزعم بأنها حقيقته وأن الشروط الخاصة لا تدخل في حقيقته وإنما المقصود بيان بنية الاستدلال من حيث هو أما حين يتم تطبيقه في علم من العلوم فمن الطبيعي أن يتم زيادة شروط تفرضها طبيعة

---

(١) إعلام الموقعين لابن القيم ١/ ١٣٠ ـ ١٣٢.

الموضوع المقيس وهذه الشروط هي من حقيقته وبنيته لكن في هذا العلم خاصة.

وسيتم في هذا البحث تقسيم الاستدلال إلى قسمين: استدلال فطري واستدلال صناعي:

أ ـ الاستدلال إما فطري وإما صناعي:

تم ترشيح هذا التقسيم لجملة من الفروق بين القسمين: الفطري والصناعي ومحصلة هذه الفروق أن الاستدلال الفطري مباشر وعملي ويستحضره المستدل دون تكلف أو تدريب شاق بينما الاستدلال الصناعي إنما هو أمر عسير ولا يستحضره المستدل غالبًا وهذا يظهر بالفروق بين النوعين وهذه الفروق ترجع إلى أن للاستدلال الفطري خصائص لا تتوفر في الصناعي وهذه الخصائص هي(١):

١ ـ أنها موازين محققة للعدل دائمًا فهي عادلة في نفسها محصلة للعدل متى ما استعملت وهذا بخلاف المقاييس الصناعية التي وإن حقق بعضها العدل إلا أنه في نفسه شاق وعسير وهذا لا يحقق الاعتدال.

٢ ـ أنها موازين منزلة بمعنيين: منزلة على القلوب مغروسة فيها ومنزلة في شرائع الأنبياء ـ عليهم السلام ـ حيث تولى الأنبياء تذكير الناس بها بخلاف الموازين الصناعية التي إنما تنال بالجهد والاكتساب والتدريب وكثير منها ليس في الطبيعة البشرية قبوله(٢).

---

(١) انظر: تجديد المنهج في تقويم التراث لطه عبدالرحمن ص ٣٦٦.

(٢) كثيرًا ما يصف المناطقة بعض الأقيسة الصحيحة ببعدها عن الطبع وعسرها على الفهم مثل: عكس النقيض الموافق وعكس النقيض المخالف: انظر: المنطق القديم لمزروعة ص ٢١٣ =

٣ ـ إنها موازين مشتركة بين البشر وعند جميع الأمم في كل مكان وزمان بخلاف الأقيسة الصناعية التي صنعها بعض الأمم وفق حاجتهم فهي مختصة بهم غالبًا أو دائمًا ولهذا لما كانت الأقيسة الفطرية أقيسة مشتركة بين الناس فيعني هذا أنها من لوازم الإنسانية.

٤ ـ إنها عملية إذ مدار كل استدلال صحيح عليها كما أنها تعتمد القضايا المشهورة التي يشترك كل الناس في التسليم بها، فاقتضى يسر استعمالها وقربها من الفهم والبديهة مع يقينيتها وقوتها.

فمن مجموع هذه الخصائص كانت الاستدلالات الفطرية هي الأقوى في نفسها والأيسر في استعمالها والأقرب إلى طبائع النفوس كلها فمن هنا وضعت بالفطرية أي لرسوخها في النفس ويقينيتها ولا يقصد بالفطرية هنا الاستدلال (السريع الذي يلجأ إليه كل إنسان في حياته العادية أي في أعماله التي تتصل بالأشياء أو بأمثاله)[1] حيث يطلق بعض الباحثين صفة الفطرية على الاستدلالات الساذجة العفوية المتصفة بالسرعة والعجلة مثل حال (السائح الذي يحكم حكمًا خاطئًا على أخلاق شعب بأسره بناء على ملاحظته لسلوك فرد أو عدد قليل من أفراده في ظروف محددة)[2]. فقد وصف هذا الاستقراء بالاستقراء الفطري؛ ومقصودهم انه طائش وغير علمي.

وإذا اتسم الاستدلال بالخصائص السابقة كان استدلالًا علميًا يقينيًا إجرائيًا بخلاف الاستدلال الصناعي الذي لا يخلو من التطويل والمشقة حتى

= وضوابط المعرفة للميداني ص١٧٧ ومنها الشكل الرابع من القياس المنطقي الحملي حيث أهمله كثير من المناطقة لبعده عن الطبع انظر: المنطق القديم لمزروعه ص ٢٦٩.

(١) المنطق الحديث ومناهج البحث لمحمود قاسم ص٥٣.

(٢) المصدر السابق ص ٥٣.

وإن كان صحيحًا مما يعني أنه استدلال خاص لا يقوم به إلا أهل الاختصاص ثم هو غير عملي إذ وجد أن الاستدلالات الصناعية لا يتم استعمالها حتى عند أصحابها يقول طه عبدالرحمن وهو يصف الاستفادة من استدلالات المنطق وأنها على مستويين: (إن أحد المستويين طبيعي نحتكم فيه إلى التجربة العملية والآخر صناعي تحكمه قوانين البناء الصوري المساوقة للرياضيات المجردة أو الخالصة.

وقد غاب هذا الفرق على بعض قدماء الفلاسفة والتبس الأمر بصدده على بعض المعاصرين فاعتقدوا أن ما يحتويه المنطق الصناعي من قوانين صورية ومسائل مجردة هي نفسها القواعد التي نفكر بها عمليًا والدعاوى التي نتعامل بها يوميًا فقاسوا بها مقتضيات الخطاب الوارد باللسان الطبيعي وصنفوا المتكلمين به فئات خطابية بحسب درجات التزامهم المزعوم بالقوانين المنطقية الصناعية.

والحق أنه لا أحد ولو كان المنطقي نفسه يتبع في كلامه اليومي ما هو مسطر ومقعد في رسائل المناطقة لأن المنطق أنساق مبنية والكلام أحوال فطرية)[1].

وما قرره طه عبدالرحمن قرره ابن تيمية ـ من قبل ـ حين تأمل المنطق الصوري الذي زعم فيه الزاعمون أنه آلة قانونية تعصم الذهن من الخطأ ظانين أن قوانينه الصناعية هي التي يسير عليها تفكير الناس بالفعل فوجد أنه بخلاف هذا الزعم فقال في أول رده على المنطقيين: (أما بعد: فإني كنت دائمًا أعلم

(١) في أصول الحوار لطه عبدالرحمن ص ٣٠.

أن المنطق اليوناني لا يحتاج إليه الذكي ولا ينتفع به البليد)[١] فهو يؤكد أن الذكي لا يحتاج إلى هذا المنطق إذ يتصور معاني الأمور بحواسه ويستدل على مراده بفطرته وذكاءه كما أن البليد مهما حصل من التعليم فلن ينتفع بهذه الطرق الصناعية ويؤكد هذا الحكم أمور:

أولًا: أن أرباب العلوم النظرية في كل العلوم لا يستعملون المقاييس المنطقية المتكلفة بل إن كثيرا منهم لا يعرف هذه الطرائق أبدًا ومع هذا فهم يحققون من المعارف والمهارات ما نفعوا به البشرية.

ثانيًا: أن أصحاب المنطق أنفسهم لا يستعملون في توصيف العلوم أي مسلك صناعي مركب فهذه كتب أرسطو نفسه التي صنفت فيها الكائنات والحيوانات والنباتات ليس فيها الاستدلال بهذه المسالك وإنما يحضر فيها الاستدلال الفطري دون تكلف.

ثالثًا: أن نقاد الفكر من كل الأديان والأمم ينتقدون العلوم والمعارف دون أن يركبوا نقدهم في صور اصطلاحية خاصة وفي حالات خاصة تحضر المسالك الصناعية لأغراض عارضة.

رابعًا: إن استعمال الوسائل الصناعية إن حدث فإنه لا يحقق المقصود من إيراده وإنما يزيد المفهوم المراد تصوره أو الاستدلال عليه خفاءً ولهذا نجد أن الفقهاء الذين أدخلوا المنطق إلى الفقه والأصول حين يعرفون موضوعات الفقه يعمدون إلى جمع الذاتيات وحشد محترزات التعريف والإيرادات على ذلك بحيث إن هذه المسالك نفسها بحاجة إلى الإيضاح والشرح فيتحول التعريف من وسيلة للتعريف والإيضاح إلى أمر يحتاج نفسه إلى إيضاح وشرح

---

(١) الرد على المنطقيين لابن تيمية ص ٤٥.

بحيث يكون المعرَّف أظهر منه عند السامع[1].

خامسًا: إن القرآن الكريم والسنة المطهرة إنما استعملت المقاييس الفطرية القريبة فهي يقينية وقريبة ولا يتوقف فهمها على أمر إضافي والقرآن والسنة حجة الله على الناس أجمعين المتعلم وغير المتعلم فلو كانت تلك المسالك العسيرة أكثر علمية لاستعملها القرآن الكريم وسيأتي في أنواع الاستدلال الفطري تطبيقات قرآنية للقياس الفطري إلا أن المقاييس القرآنية أتى التنبيه إليها بطرق:

منها: التصريح العام باشتمال القرآن عليها كما قال تعالى: ﴿قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ هَذَا ذِكْرُ مَنْ مَعِيَ وَذِكْرُ مَنْ قَبْلِي﴾ [الأنبياء: ٢٤]، قال ابن الوزير: (هذه الآية دالة على أن كتب الله لا تخلو من البراهين المحتاج إليها في أمور الدين)[2] وغيرها.

ومنها: تحقق المسالك العقلية في استدلالات القرآن.

ومنها: أن الله أوجب العقائد المطلوبة ولا يمكن أن يوجبها دون أن يبرهن على صحتها.

ومنها: إبطال العقائد الفاسدة بعلة عدم الدليل عليها وأنها أما تقليدًا للآباء أو حظوظ النفوس وأهواءها.

وغيرها من المسالك التي تؤكد وجود المقاييس الصحيحة على المطالب الإلهية ويؤكده أن المخالفين حين سمعوا دعوى القرآن باشتماله على البينات والبراهين لم يدع أحد منهم أن هذا كذب ومن أدى ذلك لم يقم دليلًا على

---

(١) انظر: الحد الأرسطي لسلطان العميري ص ٤٤٩.

(٢) إيثار الحق على الخلق لابن الوزير ص ١١.

دعواه كما يؤكده أن أهل العلم قد استنبطوا كثيرًا من المقاييس العقلية من القرآن وهم متفاوتون قلة وكثرة في استنباطها وتوصيفها[(١)].

ب ـ حصر أنواع القياس:

اشتهر عند المناطقة حصر الاستدلال غير المباشر في ثلاثة مسالك[(٢)] هي: (القياس الأرسطي، والاستقراء، والتمثيل) وجعلوا هذا الحصر راجعًا إلى العلاقات المتحققة بين العام والخاص أو الكلي والجزئي حيث (يقابل الباحثون عادة بين القياس والاستقراء على أن الأول انتقال من العام إلى الخاص أو من المبادئ إلى النتائج وإن الثاني انتقال من الخاص إلى العام أو من النتائج إلى مبادئها أو من الظواهر إلى قوانينها كذلك يرون أن نتائج القياس نهائية وضرورية وغاية في الدقة وإن نتائج الاستقراء تقريبية وتقبل التعديل دائمًا)[(٣)].

وهذا يقضي بأن الانتقال من العام إلى الخاص هو القياس المنطقي الأرسطي بينما الانتقال من الخاص إلى العام هو الاستقراء والأول يقيني والثاني ظني غير أن هذا في عرف المناطقة المحدثين وأما في عرف مناطقة المسلمين فقد أشاروا إلى القسم الثالث وهو الانتقال من جزئي إلى جزئي وهو قياس التمثيل وهذه العلاقة بين الجزئين بسبب قربهم من القياس الفقهي الأصولي إذ هو المعتمد عندهم بخلاف الفكر المنطقي الحديث الذي لا يكاد يشير إلا إلى نوعين فقط.

---

(١) انظر: الأدلة العقلية النقلية على أصول الاعتقاد لسعود العريفي ص ٥٧.

(٢) انظر: مناهج البحث عند مفكري الإسلام للنشار ص ٦٨، وضوابط المعرفة للميداني ص١٥٠.

(٣) المنطق الحديث ومناهج البحث لمحمود قاسم ص ٣٦.

قال ابن تيمية في بيان حصر الاستدلال عند المناطقة: (واستدلالهم على الحصر بقولهم أما أن يستدل بالكلي على الجزئي أو بالجزئي على الكلي أو بأحد الجزئين على الآخر والأول هو القياس والثاني هو الاستقراء والثالث هو التمثيل)[١].

والتحقيق أن هذا الحصر ليس بصحيح إذ إن المقاييس أكثر من هذه الثلاثة وقد ثبت بطلان الحصر من جهتين: ما أحرزته الدراسات المنطقية الحديثة في علم مناهج البحث ونظرية المعرفة وما انفرد به ابن تيمية من إسهام في هذا اختص به دون سائر المفكرين وأنا أذكر الجهد الحديث أولًا وإن كان هو المتأخر زمنًا بسبب أنه لم يبلغ مستوى الإسهام الدقيق لابن تيمية في نقد هذا الحصر وإعطاء مسالك جديدة

الجهة الأولى: الدراسات الحديثة:

كانت الدراسات المنطقية تحصر الاستدلال في القياس المنطقي والاستقراء مع عدم ذكر قسم التمثيل الذي انفرد بدراسته فقهاء المسلمين وذلك لعوامل ترجع لحاجة المنطق الحديث الذي يعتمد الاستقراء مسلكًا للتجريبيات فيحرص على استخلاص قانون عام من مجموعة جزئيات بخلاف الفقهاء الذين كان جهدهم المعرفي منصبًا على إعطاء الشيء حكم نظيره حتى يتم معرفة حكمه الشرعي.

ثم تطور الجهد المنهجي في الغرب ليوسع المسالك الاستدلالية من خصوص المسلك إلى عموم المناهج.

ومن هنا تم التعارف على أن المناهج المعرفية ثلاثة: (المنهج الاستنتاجي الرياضي، والمنهج التجريبي، والمنهج الاستردادي التاريخي) وهذا ما يتمشى

---

(١) الرد على المنطقيين لابن تيمية ص ٢٠٥.

مع نظرية المعرفة التي وإن تعددت تعريفاتها إلا أنها ترجع طرق المعرفة إلى الطريق العقلي والطريق الحسي وطريق الخبر والفرق بين القياس والاستقراء والتمثيل وهذه المناهج لا يرجع إلى الجنس والبنية الاستدلالية وإنما يرجع إلى توسيع صور الأدلة التي تنضوي تحت الجنس الواحد فالقياس الأرسطي ـ مثلًا ـ يدخل في المنهج الاستنتاجي الرياضي بحيث إنه أحد صوره لا كله حيث إن الرياضة قد طورت مسالكها إلى طرائق جديدة لا تنحصر في الاستنباط الأرسطي وتمت إضافة: التحليل والتركيب والهندسة التحليلية وفرض الفروض الرياضية التي ينتج عنها نتائج خاصة بتوسط الحدس مما يعني أن الاستدلال الأرسطي ما هو إلا أحد فروع الرياضة التي يضمها جميعًا المنهج الاستنتاجي[١].

وكذلك الشأن في الاستقراء الذي تم تطوير مسالكه التفصيلية ليضمها جميعًا المنهج التجريبي الذي هو نظرية البحث في الطبيعيات وغيرها بحيث إن كل منهج تحته مسالك ونظريات تختلف فيما بينها بفوارق ترجع لطبيعة موضوعها وتلتقي جميعًا في مشتركات تجعل منها جنسًا واحدًا يشكل بمجموعه منهجًا معرفيًا خاصًا.

إلا أن الملاحظ على هذا المنحى أنه لم يخرج عن طبيعة البنية الاستدلالية وإنما وسعها وزاد في شروطها وربطها بحركة العلم النسبية التي لا تميل نحو الجزم والقطع وإنما تأخذ النظريات والقوانين على أساس أنها فروض شديدة العموم يمكن للعلم أن يعدل منها ويزيد فيها بينما كان نقد شيخ الإسلام على الحصر أكثر وضوحًا وأدق حكمًا مع كشفه لاستدلالات جديدة والبرهنة عليها وهذه هي الجانب الثاني

(١) انظر: المنطق الحديث ومناهج البحث لمحمود قاسم ص ٢٣٨، ٢٤٩.

الجهة الثانية: دور ابن تيمية في نقد الحصر:

والجهد الذي قام به ابن تيمية مركب من هدم وبناء حيث هدم فكرة القياس الأرسطي وأبطلها ثم بنى استدلالات أخرى والمهم بيان الهدم وأما الجانب الإنشائي فسيكون في الاستدلال الفطري في المبحث التالي ومقام الهدم كان بإبطال أمرين:

أ ـ إن الاستدلال في القياس والاستقراء ليس لكلي على جزئي كما يدعى في القياس، ولا بجزئي على كلي كما يدعي في الاستقراء، وإنما هي علاقة لزومية إذ أن القياس المنطقي إنما هو استدلال بكلي على ثبوت كلي آخر لجزئيات ذلك الكلي فإنك إذا قلت: النبيذ المتنازع فيه مسكر وكل مسكر حرام فأنت لم تستدل بالمسكر الذي هو كلي على النبيذ بل تم الاستدلال بالمسكر الكلي على تحريم النبيذ الذي ثبت في كل فرد من أفراد الكلي أي أنه استدلال بكلي على ثبوت كلي آخر لجزئيات الآخر مما يعني أن الاستدلال راجع إلى اللزوم[1].

وكذلك الحال في الاستقراء إذ أن العلاقة الدلالية فيه لا ترجع للاستدلال بجزئي على كلي وإنما استدلال بلزوم القدر المشترك للجزئي حيث إن هذا النبيذ المعين اتصف بعلة الإسكار والإسكار مستلزم للتحريم شرعًا فاقتضى تعميم الحكم إذ حيث وجد الإسكار وجد التحريم[2].

وبالتأمل في حقيقة العلاقة الدلالية بين العام والخاص تتضح الجدة المعرفية التي أضافها ابن تيمية.

---

(١) انظر: الرد على المنطقيين لابن تيمية ص ٢٤٦.

(٢) الرد على المنطقيين لابن تيمية ص ٢٤٥.

ب ـ ومما يبطل الحصر المدعى لمسالك الأدلة في مجرد الثلاثة المعروفة أن هناك مسالك لم يتم ذكرها وهي الاستدلال بكلي على كلي ملازم له والاستدلال بجزئي على جزئي ملازم له بحيث يلزم من وجود أحدهما وجود الآخر ومن عدم أحدهما عدم الآخر وهذا مثل الاستدلال بطلوع الشمس على النهار وبالنهار على طلوع الشمس إذ هو استدلال بجزئي على جزئي أو الاستدلال على جنس النهار بجنس الطلوع الذي هو استدلال بكلي على كلي إلا أن العلاقة بينها علاقة لزومية إذ يستلزم طلوع الشمس وجود النهار ويستلزم وجود النهار طلوع الشمس وهذا الاستلزام لا يرجع لمعنى العلة الجامعة بين الفرع والأصل الموجودة في التمثيل بحيث يقال أن التمثيل استدلال بجزئي على جزئي والآيات كالنهار والشمس استدلال بجزئي على جزئي فيجعل الإثنان راجعان إلى علاقة واحدة بل العلاقة الاستدلالية مختلفة بين الاثنين وذلك أن الجزئي والجزئي في التمثيل يرجعان إلى وجود العلة المشتركة بينما في حال الآيات إنما هو تلازم لا يرجع لعلة بين الدليل والمدلول وإنما هو تلازم تم اعتماده بناءً على استلزام الأثر المعين للمؤثر المعين وهذا القسم هو الآيات[1].

وأوسع منه ما أقيم دليلًا على أمر آخر بطريق المواضعة إذ التلازم حينها لا يرجع إلى علة بين المتلازمين وإنما يرجع إلى التواطئ والتواضع كالتلازم الوضعي بين إشارة المرور ومدلولها فإن اللون الأحمر يستلزم وجوب التوقف واللون الأخضر يستلزم العبور أي أنه كلما وجد اللون المعين وجد المسلك المعين دون أن يتوقف هذا على وجود علة قائمة بالمتلازمين اقتضت هذا

(١) انظر: الرد على المنطقيين لابن تيمية ص ٢٠٦.

الحكم كما في التمثيل[١].

وبعد الكشف عن مفهوم الاستدلال وأنواعه وتحقيق الكلام في بنيته وأنها تقوم على التلازم بمعناه العام يتعين بيان أن هذا البحث سيسير ان شاء الله على تقسيم الاستدلال العقلي إلى صناعي وفطري وبيان كل قسم ومتى يصلح للنقد ومتى لا يصلح.

المطلب الثاني: الاستدلال الصناعي:

سبق بيان أن الاستدلال الصناعي منه الصحيح ومنه الفاسد وأن النوعين جميعًا يشتركان في التكلف والصعوبة والبعد عن الطبع وتفتقر للعملية وسهولة الاستخدام.

إلا أن الصحيح منها ربما استفيد منه في حالات علمية ونفسية وتربوية عند كل الأمم إذ فائدته العلمية تظهر في الحاجة إليه عند البرهنة على صحة المصادرات كما في البراهين الرياضية أو التحقق من صحة الفروض كما في الاستقراء في العلوم التجريبية وهذا الذي يشتغل عليه العلماء في كل حقل عقلي صرف أو مادي صرف وأما الفائدة النفسية والتربوية فتظهر من جهة أن في التأمل في المعارف المعقدة ومقارنتها ما يورث حدة الذهن وجودة التصور ويثمر الملكة التجريدية التي يفتقر لها العامي الساذج ومن هنا كانت أكثر مسائل الرياضيات البحتة التي تلقنها الأمم لطلابها مما يصنع العقلية العالمة التي تتصور الأشياء تصورًا صحيحًا وتحكم على مجرياتها وتستدل على مرادها مع أن الدرس الرياضي ليس له أي تطبيقات خارجية والقدر الذي

(١) انظر: المنطق عند ابن تيمية لعفاف العمري ص ٣٠٦.

يكون له تطبيقات موضوعية لا يحتاج فيه إلى هذا الكم النظري الكبير مما يعني أن له هدفًا تربويًا تعليميًا لا هدفًا عمليًا إجرائيًا.

أولًا: البنية الاستدلالية للأقيسة:

ولشيوع هذه المسالك الاستدلالية الثلاثة في المؤلفات والعلوم فلابد من دراستها مع التركيز على أهم مفاصلها ذات الصلة بالبحث بحيث تتم دراستها من جهتين: طبيعة كل واحد في نفسه والجهة الاخرى من حيث علاقتها فيما بينها.

أ ـ قياس الشمول (القياس الأرسطي):

اشتهر القياس المنطقي بأسماء أهمها القياس المنطقي أو القياس الأرسطي نسبة لواضعه أو القياس الصوري لأن الصورية أو الشكلية هي صفة المنطق الأرسطي وخاصته أو قياس الشمول لأنه لا يقوم إلا على قضية كلية تشمل جميع أفرادها وهي دليل القياس وعمدته.

وقد عرفه أرسطو بقوله: (الاستدلال الذي إذا سلمنا فيه ببعض الأشياء لزم عنها بالضرورة شيء آخر)[1] وقال في موضع آخر: (القياس هو الاستدلال الذي إذا سلمنا فيه بمقدمات معينة لزم عنها بالضرورة شيء آخر غير تلك المقدمات)[2].

وبهذا يلتقي القياس الأرسطي مع البرهان الرياضي الذي يعني نفس المعنى إذ يتم السير في البرهان الرياضي من مسلمات لينتج عنها نتائج جديدة

(١) المنطق الحديث ومناهج البحث لمحمود قاسم ص ١٢.

(٢) المرجع السابق ص ١٢.

بطريق الضرورة إلا أن الفرق بين القياس الأرسطي والبرهنة الرياضية أن القياس لا يحصل أي نتيجة جديدة لم تكن معلومة ـ كما سيأتي نقده ـ بينما يكشف البرهان الرياضي عن نتائج جديدة يتم التسليم بها ضرورة تكون هي النظريات الرياضية.

ومن خلال أقسام القياس عند أرسطو يتجلى أنه لم يلتزم بعموم التعريف الذي ذكره حين أطلق الكلام في المقدمات دون تحديد عددها بينما في تقسيماته قصره على قضيتين تحتويان على ثلاثة حدود ترتبط بعلاقة التداخل لتحصل النتيجة ضرورةً[١] ودافع بعضهم عن هذا باعتبار أن أرسطو إنما ذكر الصورة القياسية البسيطة بحيث إنه اقتصر على أقل ما يمكن أن يتركب منه القياس وأما القياس المركب الذي يقوم على عدد من القضايا فهو في الحقيقة قياس مركب يمكن أن ينحل إلى أقيسة بسيطة واشتمال القياس على أكثر من قضية هو المعروف بالقياس المركب والمضمر[٢] وكما هو معروف في علم المنطق فإن القياس ينقسم إلى اقتراني واستثنائي والاقتراني ينقسم إلى الاقتراني الحملي والاقتراني الشرطي والاستثنائي منه الاتصالي ومنه الانفصالي وكل هذا معروف في كتب المنطق[٣].

إلا أن مفصل القياس الأرسطي يرجع في أنه يعتمد على علاقة التداخل (التضمن والمطابقة) بين مقدماته إذ يشترط في جميع صوره وجود قضية كلية تكون دليل القياس مما يعني أن المقدمات وكذا النتائج تكون متضمنة فيها كما يقيم إنتاجه على مبدأ عدم التناقض.

---

(١) انظر: المرجع السابق ص ٢٢.

(٢) المنطق القديم لمزروعة ص ٢٨٩.

(٣) راجع كتب المنطق.

ولهذا كان استنتاجيًا إذ تجيء النتيجة دائمًا مساوية أو أصغر من مقدماتها فيقال مثلًا:

سقراط إنسان، وكل إنسان يموت إذًا سقراط يموت أو يقال: الحيوان إما صامت أو ناطق والصامت يموت والناطق يموت فالحيوان يموت.

ففي المثال الأول استنتجنا موت سقراط من القضية الكلية: كل إنسان يموت وسقراط أحد أفرادها فكان متضمنًا فيها وفي المثال الثاني استنتجنا موت الحيوان من مجموع المقدمين لأن الصامت والناطق هو كل الحيوان إذ الصامت والناطق مساوي للحيوان.

ولقيامه على هذه العلاقة الضرورية كان القياس يقينيًا إذ أن الخلوص إلى النتيجة تم التيقن منه بناء على التيقن من صحة العلاقة الكلية كما استمد صدقه المنطقي من مبدأ عدم التناقض لأن النتيجة في حالات القياس المنطقي مساوية لمقدماتها أو أصغر منها فمن الضروري أن تكون النتيجة صادقة إذ أن افتراض صدق النتيجة دون صدق المقدمات ينطوي على تناقضٍ منطقيٍ ما دامت النتيجة مساوية أو أصغر من مقدماتها أي متضمنة بكاملها في المقدمات[١] وقد لقي القياس الأرسطي عبر تاريخه عددًا من النقود التي كشفت عن ضعفه العلمي وأبانت عن ضحالة فائدته وأهم هذه النقود:

١ ـ أنه حصر العلاقة بين المقدمات والنتيجة في علاقة التداخل (التضمن، المطابقة) إذ كما سبق في الأمثلة لابد أن تكون النتيجة متضمنة بكاملها في المقدمات بحيث إنها إما أن تكون جزء المقدمات أو مساويه لها وفي هذا إهمال لعلاقات استدلالية أخرى كالعلاقة التي تتوفر في الاستقراء الذي

(١) انظر: الأسس المنطقية للاستقراء للصدر ص ٥ ـ ٧.

هو المنهج الذي أنتج المعارف الحديثة التي خدمت البشرية وقد سبق أن ابن تيمية حين نقد هذه العلاقة الضيقة نقلها من التداخل إلى مطلق اللزوم لتشمل كل دليل صحيح يمكن وجوده فتشمل حينها اللزوم والتضمن وغيره وتشمل اليقيني والظني (الظن الراجح) ومن هنا فإن في قصر العلاقة على مجرد التضمن والمساواة إهمال لمسالك استدلالية صحيحة مما يستعمله العلماء ويعطي نتائجه العلمية (فلنا أن تقول مثلًا أن بلاد فارس تقع شرق العراق وأفغانستان تقع شرق فارس والهند تقع شرق أفغانستان إذن الهند تقع شرق العراق)[1] وهذا بسبب عدم توسع أرسطو في دراسة العلاقات إذ لو توسع لعلم أن فكرته ليست إلا حالة خاصة من الاستدلال الاستنتاجي.

٢ ـ إنه حصر مقدمات القياس في مقدمتين؛ فإن كان من واحدة قالوا الأخرى محذوفة؛ وإن كان أكثر من اثنتين سموه المركب أي أنهم يشترطون مقدمتين دون زيادة أو نقصان وما زاد أو نقص أرجعوه إلى المقدمتين، والتحقيق إن هذا الحصر لا دليل عليه ثم إنه لا يجب! إذ العبرة في الاستدلال راجعة إلى حال المخاطب المراد الاستدلال لإقناعه وإفهامه.

يقول ابن تيمية: (وذلك أن احتياج المستدل إلى المقدمات مما يختلف فيه حال الناس فمن الناس من لا يحتاج إلا إلى مقدمة واحدة لعلمه بما سوى ذلك كما أن منهم من لا يحتاج في علمه بذلك إلى استدلال بل قد يعلمه بالضرورة ومنهم من يحتاج إلى مقدمتين ومنهم من يحتاج إلى ثلاث ومنهم من يحتاج إلى أربع وأكثر)[2].

---

(١) المنطق الحديث ومناهج البحث لمحمود قاسم ص ١٣.

(٢) الرد على المنطقيين لابن تيمية ص ٢١٠.

وما قرره ابن تيمية في وقت مبكر من أن المستدل قد لا يحتاج إلى الاستدلال بحيث قد يخلو الدليل منها تمامًا فيطوى الدليل في مدلوله طيًا بحيث يقوم هذا المدلول مقام قانون منطقي يدل على القطع أن ابن تيمية أدرك إدراكًا واضحًا ما يعرف بمسألة (اللزوم) ومقتضاه أن المقدمات قد تدرج في النتيجة فيتساوى اللزوم الصحيح والقانون المنطقي إذ أن ما ترك ذكره يعد داخلًا في النتيجة لعلم المخاطب به وهذا بعينه هو ما برهن عليه المنطق المعاصر فيما يعرف بـ (Deduction theorem) أي قانون منطقي[١].

٣ ـ إن القياس المنطقي إنما هو تحصيل حاصل أي أنه لا يفيد معرفة جديدة لم تكن، وذلك أن العلم بالنتيجة سابق للعلم بالمقدمة التي هي دليل القياس فقولنا: (سقراط إنسان وكل إنسان مائت إذن سقراط مائت) يقتضي أننا لم نحكم بكلية الكبرى إلا بعد أن علمنا بأن سقراط مائت أي أن العلم بالنتيجة سبق العلم بالكلية التي هي دليل القياس وحينها فلا حاجة لتركيب قياس على هذه الصورة وقد اعتمد الحسيون على هذه الحجة وعلى غيرها في إبطال القياس الصوري[٢].

٤ ـ إن القياس المنطقي مستلزم للدور أو التسلسل، فأما الدور فيتجلى إذا علمنا أن العلم بالنتيجة متوقف على العلم بالكلية والعلم بالكلية موقوف على العلم بالنتيجة حيث ـ في المثال السابق ـ أن سقراط مائت إنما تم العلم به بعد العلم بكون كل إنسان مائت وهذه الكلية لا يتم العلم بها إلا بناءً على

---

(١) حيث برهن عليه المنطقي الفرنسي (جاك هربران)، انظر: تجديد المنهج في تقويم التراث لطه عبدالرحمن ص ٣٥٣.

(٢) انظر: العقل والوجود ليوسف كرم ص ٣٩ ومبادئ المنطق الرمزي لحسين علي ص ١٧.

العلم بكون سقراط مائت لأنه أحد أفرادها وهذا دور ممتنع[١].

وأما التسلسل فهو لازم للقياس إذا منع توقف الكلية على العلم بالنتيجة فحينها يقال: أن العلم بالكلية إذا لم يكن موقوفًا على النتيجة فيستلزم أنه موقوف على كلية أخرى والكلية الثانية متوقفة على كلية ثالثة وهكذا إلى غير بداية وهذا تسلسل ممتنع.

٥ ـ إن هذا القياس الذي زعم له أصحابه كل هذه القيمة العلمية إنما هو تنظيم فاسد إذ يمكن استنتاج نتيجة صحيحة من مقدمات فاسدة.

حيث ذهب ديكارت إلى: (القول بأنه ليس من العسير أن يستخدم الإنسان بعض المقدمات الفاسدة حتى يستطيع استنباط بعض الحقائق التي اكتسبها بطريقة أخرى مثال ذلك القياس الآتي: كل إنسان حصان وكل حصان عاقل إذًا كل إنسان عاقل! فالنتيجة هنا صحيحة من جهة الواقع وإن كانت المقدمتان اللتان استنبطت منها ظاهرتي الفساد)[٢].

أي أن صحة النتيجة إنما عرفت بطريق آخر غير القياس وهو الواقع كما أن انسجام نسق المقدمات الرياضي لا يدل على صحتها.

ومع أن أرسطو تفطن في وقت مبكر إلى هذه الإشكالية فقال: (لا يستطيع المرء استنباط نتيجة فاسدة من مقدمات صحيحة ولكن المقدمات الفاسدة قد تفضي إلى نتيجة صادقة أي إلى نتيجة تنصب على الواقع لا إلى نتيجة تنصب على السبب)[٣] إلا أن هذا الاحتراز يعني أن العلم بصحة المقدمة لا يتوقف

---

(١) الرد على المنطقيين لابن تيمية ص ٣٦١.

(٢) المنطق الحديث ومناهج البحث لمحمود قاسم ص ٣٤.

(٣) التحليلات الأولى ـ الفقرة (١١) ـ ترجمة عبدالرحمن بدوي، ص ٥٣.

على مجرد المقدمات بل لابد من شروط إضافية هي الاستناد إلى الواقع مما يعني أنه خرج عن النسق الرياضي إلى المنهج التجريبي؛ والتجريبي ظني عنده فبطل جعله برهانًا!

٦ ـ إن القياس المنطقي لا صلة له بالواقع، وهذا يقتضي أن العلم بالواقع لا يتوقف على هذا الضرب من القياس ومن هنا كان استدلالًا رياضيًا خالصًا حيث إنه لا يفيد إلا العلم (بالكليات والكليات إنما تتحقق في الأذهان لا في الأعيان وليس في الخارج إلا موجود معين لم يعلم بالبرهان شيء من المعينات فلا يعلم به موجود أصلاً بل إنما يعلم به أمور مقدرة في الأذهان)(١).

وإذا كان القياس إنما يُحصِّل نتائج يقينية لا يتطرق إليها الشك إلا أن يقينيتها ليس لها أي قيمة علمية فإذا قلت إن: كل القضايا إما صادقة أو كاذبة فهي وإن كانت يقينية إلا أنها لا تعطي أي معرفة مفيدة بالموضوعات المتعينة أمامي حيث إنها(لا تذكر شيئًا عن العالم الفيزيائي وإنما هي قواعد تستخدمها في وصف هذا العالم دون أن تسهم بشيء في مضمون الوصف.. فالمنطق يصوغ قواعد اللغة ولهذا كان المنطق تحليليًا فارغًا)(٢).

وهذا ما حمل مفكري العصر الحديث إلى البحث عن منطق جديد يكشف لهم أسرار الحياة ويبحث في أشياء الطبيعة ليفيد منها لخدمة البشرية.

٧ ـ إنه استدلال ذهني مجرد لا يحصل به زكاة النفوس وإيمانها وخيرها وصلاحها وذلك من جهات منها: إن النفوس إنما تزكوا بمجموع العلم

---

(١) الرد على المنطقيين لابن تيمية ص ١٦٦.

(٢) نشأة الفلسفة العلمية لرشنباخ، ترجمة: فؤاد زكريا، ص ٤٥.

والعمل أما العلم المجرد فلا تزكو به النفس لأن القياس لا يعطي إلا عِلمًا مجردًا، ومنها أنهم كما حصروا زكاة النفس في مجرد العلم مع إهمال العمل حصروا العلم في العلم بالمقدرات الذهنية المجردة وهذا الضرب من العلم بالمجردات العامة من جنس الذهنيات الرياضية التي لا صلة لها بالواقع بخلاف العلم بالمعينات الموضوعية إذ هو علم أنفع للنفوس من المقدرات الذهنية.

وإذا كانت الجهمية قد حصروا الإيمان في المعرفة بالله[1] الذي هو علم بمعين ومع هذا لم يحقق لهم هذا العلم إيمانًا معتبرًا إذ كانوا أسوأ الطوائف رأيًا في باب الإيمان وأبعدهم عن تحقيق زكاة النفوس ونجاتها فهذا يعني أن أصحاب القياس المنطقي أسوأ حالًا وأضل مسلكًا من الجهمية فلم يتحقق باستدلالهم إيمان النفوس ولم يحقق علمهم العلم بالله تعالى[2].

٨ ـ أنه متأثر بالأصول الإلهية عند الإغريق. وتأثره بتلك الأصول الدينية يعني أنه غير محايد في نفسه مما يقضي أنه وسيلة غير أمينة في الاستدلال على المطلوبات كما يعني مضاهاته للدين الحق والشريعة الصحيحة. وتأثره بالأصول الإغريقية يظهر من جهات هي: أن العقائد الإغريقية التي تولد القياس في أثناءها (قامت على أساس أن العقل هو أصل الوجود حتى عددت العقول وجعلت منها آلهة متعاونة على حفظ نظام هذا العالم وإذا كان الأمر كذلك فلا يكون هذا العقل إلا عقلًا غير بشري لا يوافق ما تضمنته الأديان عامة والدين الإسلامي خاصة)[3]، كما أن حمولته التجريدية تعني أن

(١) انظر: مقالات الإسلاميين للأشعري ص١٣٢، والفصل لابن حزم ٣/ ١٠٦.

(٢) انظر: الرد على المنطقيين لابن تيمية ص ١٦٦، ٣٧١.

(٣) تجديد المنهج في تقويم التراث لطه عبدالرحمن ص ٣٧٣.

الحقائق الإلهية بما فيها عالم الغيب ما هي إلا أمور مجردة غير متعينة وهذا مخالف لدين الأنبياء جميعًا من إثبات وجود حقيقي لله وملائكته وللجنة والنار وإن العلم بذلك والعمل له هو العلم النافع والعمل الصالح كما أن من مضار الاستدلال الأرسطي على الشرع أنه غير فطري مما يدرب النفوس على الطرق الطويلة التي لا تحصل أي معرفة نافعة فيصرف الجهود في غير النافع ويصرف العقول ويفسدها من الاستدلال الفطري النافع ومن مضاره أيضًا أنه حين يعلي من شأن الاستدلال العلمي المجرد يعني احتقار العمل النافع والخلق الكريم وهذا ما أثر على بعض الطوائف التي تأثرت بالعقلانية الإغريقية المجردة حتى جنح بها هذا إلى الذهنيات الفارغة مع الكبر والغرور وكل هذا يقضي أن الاستدلال المنطقي يشتمل على شوائب عقدية وإلاهيات تصورية بقيت فيه من بيئته أيام تولده.

فهذه بعض النقود التي تقضي بأن الاستدلال المنطقي لا يصلح للاعتماد في تقرير مقولات العلم عامة والأديان خاصة ومن ثم فلا يجب الاعتماد عليه في نقد المقولات الدينية.

ب ـ الاستقراء:

١ ـ تعريفه وأنواعه:

الاستقراء: هو (تتبع الجزئيات كلها أو بعضها للوصول إلى حكم عام يشملها جميعًا)[١] ففي التعريف بيان أن منه تام ومنه ناقص، والتام هو إحصاء جميع الجزئيات، والناقص إحصاء بعض الجزئيات، ثم تعميم الحكم على الجميع.

(١) ضوابط المعرفة للميداني ص ١٨٨.

وربما قَصَر بعضهم اسم الاستقراء على الناقص واعتبر التام نوعًا من القياس كما فعل الجرجاني حيث قال: (هو الحكم على كلي لوجوده في أكثر جزئياته وإنما قال في أكثر جزئياته لأن الحكم لو كان في جميع جزئياته لم يكن استقراءً بل قياسًا مقسمًا ويسمى هذا استقراء... وهو استقراء ناقص لا يفيد اليقين لجواز وجود جزئي لم يستقرأ ويكون حكمه مخالفًا لما استقرئ)[١].

ومن هنا كان الاستقراء الناقص متفقًا على اعتباره استقراءً وهو المراد عند الإطلاق تمييزًا له عن القياس الأرسطي بينما الاستقراء التام الذي يتم تصفح جميع الجزئيات بحيث لا يشذ منها شيء مختلف في تسميته بالاستقراء.

وكما عد الجرجاني وغيره الاستقراء التام قياسًا فقد وافقهم بعض المحدثين حيث يعتبرونه استدلالًا قياسيًا[٢] وإرجاع الاستقراء التام للقياس مخالف من حيث الشكل لأشكال القياس الأرسطي المعروفة ولهذا فلا يعد من القياس من هذه الجهة إلا أن الذي جعل كثيرًا من المناطقة يدخله في القياس الأرسطي هو علاقة المقدمة بالنتيجة حيث إن الإحصاء التام للأفراد وهو المقدمة مساوي للحكم والنتيجة بحيث إن المقدمة متحققة بكاملها في النتيجة وهذه الخاصية هي أهم خصائص القياس المنطقي الذي يقوم على كون المقدمة متضمنة أو مساوية للنتيجة مما يعني أنه من حيث طبيعته من جنس القياس المنطقي بسبب طبيعته الاستنتاجية[٣].

وإذا كان الاستقراء التام على هذه الطبيعة الاستنتاجية فهذا يستلزم أنه يقيني مطلق إذ الحكم على الجزئيات جميعها إنما تم بعد تصفحها واحدًا

---

(١) التعريفات للجرجاني ص ١٨.

(٢) انظر: المنطق الحديث ومناهج البحث ص٤٨.

(٣) انظر: الأسس المنطقية للاستقراء لمحمد الصدر ص ١٤.

واحدًا دون أن يبقى منها شيء وبسبب يقينيته اعتمد عليه أرسطو حين اعتبره الأساس للتعرف على المقدمات التي يبدأ منها تكوين الأقيسة بسبب أن هذه المقدمات لا يمكن التوصل إليها بالقياس منعًا للتسلسل فكان سبيل العلم بها الاستقراء التام قال أرسطو (وينبغي أن تعلم: أن الاستقراء ينتج أبدًا المقدمة الأولى التي لا واسطة لها لأن الأشياء التي لها واسطة بالواسطة يكون قياسها أما الأشياء التي لا واسطة لها فإن بيانها يكون بالاستقراء والاستقراء من جهة يعارض القياس لأن القياس بالواسطة يبين وجود الطرف الأكبر في الأصغر وأما الاستقراء فيبين بالطرف الأصغر وجود الأكبر في الأوسط)(١).

بينما يذهب ابن سينا وغيره إلى أن المقدمات الأولى لا يجب أن تكون نتيجة الاستقراء التام إذ يرجع العلم بها إلى أنها معروفة بنفسها مما يعني أن العلم بها إنما يتوقف على وضوحها الذاتي لا على أساس القياس ولا على أساس الاستقراء(٢) إلا أن إرجاع العلم بالمقدمات إلى أساس البداهة والضرورة لا يعني ضعف دلالة الاستقراء التام عند ابن سينا إذ يراه دليلًا مؤكدًا(٣).

وقد وقف التجريبيون المحدثون من الاستقراء التام موقفًا نقديًا لعدم فائدته في الكشف عن قوانين الطبيعة إذ لا يعدو أن يكون تقريرًا لما سبق العلم به مما يعني أنه تحصيل حاصل وهي نفس العلة التي سبق رفض القياس

---

(١) منطق أرسطو ـ التحليلات الأولى ـ المقالة الثانية ص ٥٩.

(٢) البرهان لابن سينا، تحقيق عبدالرحمن بدوي ص ٤٤ ـ ٤٥.

(٣) انظر: الأسس المنطقية للاستقراء للصدر ص ١٧. وفي هذا الموضع يظهر أن ابن سينا طور في أسس القياس ونقله إلى مستوى البرهان! مما يعني أن ما يشيع في كتب المنطق عند المسلمين إنما هو موقف ابن سينا لا موقف أرسطو الأصلي!

المنطقي على أساسها ومع هذا فلا يزال هذا الضرب من الاستقراء مسلكًا معتمدًا في بعض القضايا الاستقرائية في الفلك والطبيعة وعلى وجه التحديد لا يزال اعتماده في العلوم الاحصائية التي تهدف من الإحصاء إلى تصنيف الجزئيات في أنواع وأجناس وفصائل.

وأما الاستقراء الناقص فهو عمدة المنهج التجريبي إذ لا ينصرف الذهن إلا إليه عند الإطلاق وله ألقاب أهمها: (الاستقراء) أو (الاستقراء الناقص) أو (المنهج العلمي) أو (المنهج التجريبي) أو (المنطق الحديث) وخاصته: تصفح عددٍ من الجزئيات والخلوص بحكم كلي يشمل ما تصفح وما لم يتصفح، وقد تم تطويره ليكون منهجًا معرفيًا مكتملًا يدخل في دراسته الوسائل والمسالك العملية والنظرية التي يعتمدها الباحث في الانتقال من عدد معين من الحالات المحدودة إلى قوانين يمكن التحقق من صدقها وتطبيقها على جميع الحالات الأخرى التي تشترك معها في خصائص واحدة[١] ومن هنا فإن **التام يختلف عن الناقص من جهتين:**

- إن الاستقراء الناقص يغلب في العلوم التجريبية الطبيعية والإنسانية إذ هي موضوعة وهو منهجها وهذا على وجه أغلبي مما يعني أن المنهج الرياضي ليس منهج العلوم الطبيعية وإن كان مشاركًا في بعض الحالات.

- كما يفترق الاستقراء التام عن الناقص في أن التام لا يعطي أي جديد للخبرة العلمية إذ لا يزيد الأمر فيه على مجرد المعرفة بما هو معروف بينما يتميز الاستقراء الناقص بكشفه عن معاني جديدة إذ بسببه تقدمت

---

(١) انظر: المنطق الحديث ومناهج البحث لمحمود قاسم ص٥١.

العلوم حين كشف عن قوانين هذه العلوم وأفاد من نظرياتها وهذه الخاصية راجعة إلى عملية التعميم التي تقود للكشف عن المجهول مما يعني أنه محقق لروح العلم وذلك حين كان له مقدرة تنبئية ممتازة إذ أنه من خلال دراسة عدد محدد من الحالات يمكن التنبئ بحكم سائر الحالات ليتم استخلاص قانون علمي يحكم الجميع والتعميم المستلزم للتنبؤ وسن القوانين هي الميزة التي لا توجد في الاستقراء الأرسطي ومع أن الاستقراء الناقص هو الذي يضيف للمعرفة جديدًا إلا أن هذه الفضيلة لم يتم التسليم بأساسها المنطقي حيث ثار سؤال كبير في المنهج العلمي الحديث وهو ما ستتم معالجته في الفقرة التالية:

٢ ـ مشكلة التعميم:

تمت إثارة مشكلة التعميم استنادًا إلى أن الاستقراء الناقص إنما هو تفحص لعدد محدود من الجزئيات والخلوص إلى حكم معين ثم تعميم الحكم الذي تم استخلاصه على جميع أفراد الموضوع المدروس: (ما تم فحصه وما لم يتم فحصه) بحيث تكون جميع الجزئيات مشمولة بحكم كلي واحد.

فإذا تم اختيار قطعة حديد ـ مثلًا ـ فوجد أنها تتمدد بالحرارة ثم تم اختيار قطعة أخرى فوجد أنها تتمدد بالحرارة ثم تم اختيار ثالثة ورابعة... إلى عدد كبير فما هو المستند المنطقي الذي يخولني أن أعمم الحكم حين أقول: كل الحديد يتمدد بالحرارة؟ مع أني لم أختبر إلا عددًا محدودًا من جزئيات الحديد؟

وقد نشأ هذا السؤال نتيجة أن مقدمات القياس لا تستلزم نتيجته على وجه

الضرورة إذ أن النتيجة ليست متضمنة في المقدمات ولا مساوية لها مما يعني أن الحكم بصدق المقدمات مع الحكم بكذب النتيجة لا يستبطن أي تناقض منطقي وهذا يقتضي أن الاستقراء الناقص لا يمكن تفسيره على أساس اللزوم المنطقي المستمد من مبدأ عدم التناقض.

وقد سلك المناطقة طرائق قددًا في تفسير التعميم الذي ينزع له الذهن في عملية الاستقراء.

وترجع طرق المناطقة والعلماء إلى ثلاثة مواقف كبرى هي:

أولًا: موقف العقليين:

حيث ذهب هؤلاء إلى أن الاطراد والحتمية في الاستقراء إنما هي قضية عقلية قبلية أي أن العلم بها سابق للخبرة الحسية والتجربة وإذا كانت قبلية فهذا يعني أنها فطرية ومن فطريتها يتحقق صدقها الدائم يقول ديكارت: (أن فكرة السببية فكرة فطرها الله في نفوسنا فمن المستحيل أن تكون خاطئة أي أن فطريتها دليل على صدقها)[١].

وقد اعترض على هذا الموقف باعتراضات منها: أن الحكم بكذب النتيجة مع صدق المقدمة لا يقتضي أي تناقض منطقي بسبب أن النتيجة ليست متضمنة في المقدمة ولا مساوية لها فالحرارة ـ مثلًا ـ ليست متضمنة ولا مساوية لمفهوم تمدد الحديد بل هي شيء آخر قد توجد معه وبدونه فيمكن الحكم بثبوت تمدد الحديد دون الحكم بالحرارة كما يمكن الحكم بالحرارة دون أن تدخل في مفهوم تمدد الحديد مما يعني أن القول بأنها كلما وجدت وجد التمدد لا يقف على اللزوم المنطقي كما يرد عليهم: أنهم طبقوا

(١) المنطق الحديث ومناهج البحث لمحمود قاسم ص٦٣.

الأحكام العقلية الخالصة على موضوع غير عقلي إذ التجريبيات أمور واقعية لا عقلية وقد استقر أن أحكام العقل الصرف إنما تصدق بشكل يقيني في الرياضة إذ هي قوالب ذهنية مطلقة ومن هنا ضعف قول العقليين.

ثانيًا: موقف الحسيين:

ويذهب الحسيون تبعًا لموقفهم من نظرية المعرفة إلى حصر العلم في مجرد الحس مع نفي العقل وقوانينه وتبعًا لهذا فلا يمكن أن يتم تفسير الاستقراء على أساس عقلي فلما وجدوا أن الاستقراء يعطي نتائج علمية خطت بالصناعات والمكتشفات إلى خطوات نافعة أخذوا يبحثون عن تفسير الاستقراء مع عدم الإقرار بالعقل وقوالبه فتباينت اتجاهاتهم إلى اتجاهين:

١ ـ من يرى يقين الاستقراء وإطراد التجربة ويفسر ذلك على أساس الاستقراء نفسه كما فعل ـ جون استوارت مل ـ حيث أثبت قانون الإطراد ونفى مع ذلك أن يكون له أي أساس عقلي لمنافاة ذلك لمذهبه الحسي فخلص إلى أن تعاقب السبب والنتيجة دون تخلف هو أساس التعميم لكنه ليس مبدأ فطريًا بل هو تجريبي يستحصل من العدد الكافي من التجارب وما قاله (مِل) يقتضي الدور الممنوع إذ يعني هذا أن تعاقب السبب والنتيجة هو مستند الاستقراء وفي نفس الوقت حالة من حالاته ومع أن (مل) حاول أن يحل هذا المشكل حين نضع اعتبار أن هذا الحكم يبدأ ظنيًا ثم يصبح يقينيًا مما يمكننا من اعتماده أساسًا للتعميم غير أن هذا الجواب لا يبطل الدور الممنوع[1].

٢ ـ والاتجاه الثاني يتمثل في موقف ديفد هيوم الذي لم يجد للتعميم

(١) انظر: في المنطق الحديث لمحمد عبد الحافظ ص ١٠٦.

أي أساس منطقي مما يعني أنه لا يستند إلى أي مستند علمي حيث ادعى أنه يمكن تصور السبب دون أن يتبعه المسبَبَ ودليله على نفي الإطراد أن جميع القضايا المرتبطة ليست ضرورية لأن نقيضها ليس مستحيلًا في العقل بخلاف القضايا الرياضية إذ لا يمكن تصور نقيضها[1] وما قاله هيوم من عدم الاستحالة العقلية أمر مسلم إلا أن الضرورة لا تتوقف على الضرورة العقلية فقط إذ هناك الضرورة التجريبية التي تعتمد على خصائص الأشياء في الواقع بحيث يجزم العقل بأن السبب يؤثر في مسببه بكيفية خاصة نتيجة لعلاقة السببية بينهما وقد سبق الرد على هيوم عند الكلام على مبدأ السببية.

إلا أن هذا الاتجاه الشكي كان منسجمًا مع أصوله النظرية إذ أن إنكار الضرورة والعقل مع مجرد الاقتصار على الحس لا تثمر إلا هذا الموقف بسبب أن التعميم والتجريد هي من خصائص العقل دون الحس فمن نفى العقل ووظائفه ثم رام إثبات التعميم في الاستقراء فقد رام أمرًا محالًا إذ ليس في مكنة الحس المجرد تفسير التعميم المتحصل في الاستقراء!

ثالثًا: الموقف النفعي:

ويذهب أصحاب هذا الموقف إلى أن البرهنة على صحة التعميم مما يستحيل إذ لا يوجد أي أساس معرفي للاستقراء وإنما يتعين قبول التعميم على أساس نفعي إذ أن الموقف من فكرة الإطراد يقتضي أحد خيارين إما أن نقبلها فنقبل جميع القوانين العلمية المفيدة التي ترتبت عليها إذ أن قبولها يقود إلى بناء العلم والمعرفة وتشييد الحضارة واما أن نرفضها فيقودنا هذا إلى الفوضى وتتقوض الحضارة؛ فمن هنا كان قبول فكرة التعميم إنما يتم

---

(١) انظر: ديفد هيوم لزكي نجيب محمود ص ٧١.

على أساس نفعي دون الحاجة إلى البرهنة عليه علميًا يقول برتراند راسل: (ما يزال ـ يعني الاستقراء ـ مشكلة منطقية يكتنفها الشك بغير حل أو يقين ولكن ما دام هذا الشك لا يؤثر على معارفنا فلنتخطاه إذن، ولنعترف على الأساس البرغماتي بأن الاستقراء القائم على التسليم باطراد الطبيعة منهج مقبول)[١].

وبناءً على الموقف الحسي والنفعي فقد تم التعامل مع القوانين التي يستخلصها العلماء من الاستقراء على صورتين[٢]: أما ان نعتبر القانون فرضًا شديد العموم وإما أن نعتبره مجرد احتمال متساوي الطرفين.

وبهذا يظهر أن أصحاب هذا الموقف قد نقلوا المشكل من الحقل النظري إلى الحقل الإجرائي في عملية هروب من بحث أصل الإشكال علميًا إذ تم الاكتفاء بدوره النفعي مع ترك الأساس الفلسفي مسكوتًا عنه وليس في هذا إلا مجرد الجهل بالبرهنة على التعميم منطقيًا وعليه فيرد على هذا المسلك أنه لم ينتقل عن الأساس النظري نتيجة البرهنة على عدم الدليل بحيث يقطع بأنه لا يمكن الكشف عن تفسير التعميم وإنما تم الانتقال لعدم العلم بالدليل وعدم العلم لا يعني العلم بالعدم!

كما أن الجزم بمنفعة التعميم يقتضي أن الشعور بقيمته الإجرائية أمر فطري معروف بنفسه وهذا يقتضي استناده إلى أساس عقلي فطري مما يعني أنهم أعادوا المشكل إلى أساسه العقلي بوسيلة أخرى.

والتحقيق أن تفسير التعميم لا يمكن الوصول إليه إلا بمعرفة أمرين:

الأول: طبيعة الاستقراء، والثاني: طبيعة المقترنات، فأما طبيعة الاستقراء

---

(١) الموسوعة الفلسفية العربية ١/ ٣٥٦.

(٢) انظر: في المنطق الحديث لمحمد عبدالحافظ ص ١٠٧ ـ ١٠٨.

فتظهر حين يتم العلم بأن الاستقراء مكون من عملية حسية وعملية عقلية[١] فالجانب الحسي في الأمر هو أن موضوع الاستقراء أمر محسوس مما يعني أنه أمر معين غير عام وأن له خصائص تميزه عن غيره منها العارض ومنها الذاتي والشق الحسي في المسألة هو الذي اقتصر عليه الحسيون فخلصوا إلى منع التعميم وعدم القطع واليقين لأن الأشياء المحسوسة متغيرة ونسبية مما يمتنع معه اليقين. والشق العقلي هو الذي اقتصر عليه العقليون فخلصوا إلى القول بالتعميم على أساس خاصة التجريد العقلي وجزموا بيقينيته وقبليته والصواب واقع بين الموقفين إذ أن التعميم التجريبي منه إدراك حسي وتعميم عقلي والتعميم مشروط بالمدرك الحسي مما يعني أن التعميم في الاستقراء إنما يستند إلى الحس وهذا بخلاف التعميم في الرياضة حين يكون التعميم جهدًا عقليًا صرفًا.

والمدرك الحسي يقتضي الوقوف على الشرط الموضوعي لعلاقة السبب بالمسبب وهو الوقوف على السبب الخاص الذي به أثر هذا في هذا والسبب الخاص عملية بعدية غير فطرية وغير يقينية إذ هي متوقفة على تفحص العلاقة بين هذين الشيئين: الحرارة وتمدد الحديد ـ مثلًا ـ مع الاستعانة بالوسائل المخبرية المناسبة حتى إذا تم الحكم على العلاقة السببية على وجه الدقة بحيث تم التأكد من السبب المؤثر والظرف المناسب انتقل الجهد إلى العقل فيعمم الحكم بحيث يجزم أن هذه السبب في نفس الظروف يعطي نفس النتيجة وهذا الشق هو الجانب العقلي اليقيني وهو مبدأ قبلي ولقيام الاستقراء على الشق الحسي والعقلي معًا كان الاستقراء منه يقيني ومنه ظني فإذا تم التأكد من السبب الخاص والشروط المناسبة أمكن التعميمي بشكل حاسم

---

(١) سبقت الإشارة إلى أن التجربة مركبة من مجموع عمل الحواس والعقل ص ١٧٨.

وإذا كان السبب الخاص أو الشروط الموضوعية لتأثير السبب ليس مقطوعًا بها كان التعميم ظنيًا.

فالاستقراء اليقيني هو الذي يكون العلم بخصائص الأشياء المؤثرة في النتيجة علم يقيني ويقينيته راجعة للمشاهدة الحسية وهذا القسم لا ينازع فيه التجريبيون إذ أن الوقوف على التجربة الخاصة لاستنطاق الخصائص الذاتية التي هي مناط التأثير إنما تم بشكل ضروري ليقينية المدرك الحسي المستوفي للشروط وأما التعميم الذي هو خاصية العقل فهو يقيني لأن الضرورة العقلية يقينية بطبيعتها.

أما حين يكون المدرك الحسي غير يقيني بحيث إن الوقوف على الخصائص الذاتية للأشياء لم يتم التحقق منها وإنما تم اعتمادها بغلبة الظن فهنا يكون تعميم الحكم ظنيًا لا لأن التعميم وهو عملية عقلية أمر ظني وإنما لأن التحقق من الخصائص المؤثرة في الظاهرة لم يتم التحقق منها[١].

وقد أوضح ابن تيمية أن القياس كله بما فيه الاستقراء منه اليقيني ومنه الظني وأن هذا التفاوت الحاصل في درجة اليقين إنما يرجع إلى الخصائص المادية للموضوع المدروس فإن كان العلم به متحقق فهو يقيني وإلا فظني قال: (فإن إفادة الدليل لليقين أو الظن ليس لكونه على صورة أحدهما دون الآخر ـ يعني الشمول والتمثيل ـ بل باعتبار تضمن أحدهما لما يفيد اليقين فإن كان أحدهما اشتمل على أمر مستلزم للحكم يقينًا حصل به اليقين وإن لم يشتمل إلا على ما يفيد الحكم ظنًا لم يفد إلا الظن)[٢].

---

(١) انظر: المعرفة في الإسلام لعبد الله القرني ص٤٥٢.

(٢) الرد على المنطقيين لابن تيمية ص ٢٥٥.

ويتضح هذا بالتفريق بين الاقتران الضروري والاقتران غير الضروري إذ بالتفريق بينهما يتحرر لنا متى يكون الاستقراء يقينيًا ومتى لا يكون؟

والاقتران الضروري هو الاقتران اللزومي الذي يعني أن العلاقة بين المقدمة والنتيجة علاقة لزومية ومن أمثلته: العلاقة بين المقدمات والنتيجة في القياس الأرسطي إذ هي لزومية ضرورية لتضمن النتيجة بكاملها في المقدمة ومنه الاستقراء التام إذ هو إحصاء كامل لجميع الجزئيات بحيث إن الإحصاء التام مطابق للحكم بالكلية ومنه الاستقراء الناقص الذي يعتمد على علاقة السببية التي تم التأكد منها بالمسالك المعروفة فإن تتابع تمدد الحديد بعد الحرارة دون تخلف يعني أن هذه العلاقة علاقة سببية بحيث إن الحرارة سبب لتمدد الحديد وهذه العلاقة يمكن تعميمها على سائر الحديد استنادًا إلى مبدأ السببية العام وهو مبدأ عقلي مما يعني يقينيتها.

إلا أن هذا التتابع لا يمكن التحقق منه في كل ظاهرتين بحيث قد يوجد تتابع لا يعلم سببه على وجه اليقين وفي هذه الحالة يكون تعميم الحكم تعميمًا ظنيًا ومن أمثلة هذا ما لوحظ من أن (كل زنجي مجعد الشعر) كما أن (كل صيني منحرف العينين)[١] فإن هذا الإطراد لم يتم التحقق منه بالكشف عن سببه الخاص ولكثرة هذه الاقترانات التي يمكن الإفادة منها دون معرفة السبب تطور مفهوم السببية من محاولة الكشف عن السبب إلى الكشف عن القانون حيث إن القانون إنما يدرس العلاقة ويصوغها في معادلات رياضية دون أن يحاول الكشف عن السبب الخاص الذي أثمر هذه العلاقة مما جعل كثير من العلماء لا يرى في البحث عن السبب إلا جهدًا لا فائدة منه[٢] ومن

---

(١) انظر: المنطق الحديث ومناهج البحث لمحمود قاسم ص١٨٤.

(٢) المرجع السابق ص ١٨٧ ـ ١٨٨.

حينها ظهر ثلاثة أنواع من القوانين[١]:

أولًا: القوانين السببية:

وهي الخاصة بالتغيرات التي تطرأ على خواص الأشياء إذ لكل شيء خصائص ذاتية تميزه عن غيره بها يكون الأثر والتأثر كخاصية الذوبان في الملح وخاصية السيولة في الماء وخاصية الإرواء في الماء وخاصية الصلابة في الحديد وهكذا والتحقق من هذه الخصائص وآثارها هو مستند اليقين في التعميم.

ثانيًا: القوانين الوظيفية (الشرطية):

وهي الترابط الذي يكون بين ظاهرتين بحيث تعد كل منهما شرطًا في الأخرى دون إمكان القول بأن إحداهما سبب والأخرى مسبب.

وهذا النوع من القوانين تم الاستغناء فيه عن بحث الخصائص الذاتية للأشياء الحسية للكشف عن تأثيرها وتأثرها كالقانون الذي يكشف عن العلاقة العكسية بين حجم الغاز وضغطه في درجة حرارة ثابتة بناء على عدد من التجارب المحددة فكلما زاد الضغط قل الحجم وهكذا ولم يعد مهمًا الكشف عن خصائص الهواء ونحوها.

ثالثًا: قوانين الاقتران في الوجود:

وهي ما يلاحظ من اقتران ظاهرتن دائمًا دون أن تكون إحداهما سببًا ولا شرطًا في الأخرى مما يعني أنهما اقترنا في مجرد الوجود فمن أمثلتها: إن (كل زنجي مجعد الشعر) وإن (كل طائر فهو ذو بيض وريش) وأكثر قوانين

---

(١) انظر: المرجع السابق ص ١٩٠.

الاجتماع البشري على هذا المنوال.

ولاشك أن التعميم لا يمكن القطع به إذ قد يتخلف في بعض الأمثلة تبعًا لمكتشفات العلم.

والحاصل أن الاستقراء منه اليقيني ومنه الظني ودرجة اليقين في الاستقراء لا ترجع إلى بنية الاستقراء في نفسه وإنما ترجع إلى طبيعة المادة المدروسة..

والاستقراء أكثر نفعًا في الأديان من القياس المنطقي إذ أن الاستقراء يفيد في معرفة تواريخ الأديان وطبائع المقولات وعلاقتها بعضها البعض[١].

ج ـ التمثيل:

أ ـ تعريفه وأركانه:

قياس التمثل هو المعروف عند الفقهاء بالقياس، فكما قصر المناطقة اسم القياس على القياس المنطقي، قصر الفقهاء اسم القياس على التمثيل؛ مما يعني أن لقب القياس يختلف مدلوله تبعًا للعلم الذي يدرسه. فالقياس في المنطق هو الاستنباط الأرسطي وفي العلوم التجريبية هو الاستقراء الناقص وفي الفقه وأصوله هو التمثيل، والتحقيق إن اسم القياس يطلق على كل هذه الأنواع وهذا ما استقرت عليه نظرية المعرفة ومناهج البحث التي تدرس كل صور الاستدلال وأنماط المقاييس وتقارن بينها.

وقياس التمثيل في أصول الفقه هو قياس الغائب على الشاهد في العقائد[٢]، أي أن التمثيل من حيث البنية الاستدلالية عند الفقهاء هو نفس

---

(١) انظر: الله: كتاب في نشأة العقيدة الإلهية للعقاد ص ٢٧٢.

(٢) انظر: ضوابط المعرفة للميداني ص ٢٨٩.

قياس الغائب على الشاهد عند المتكلمين في أبواب المعتقد مع فروق إضافية يتم اعتمادها تبعًا لموضوع الدراسة إلا أن الفقهاء انفردوا بمزيد عناية لدراسة هذا الضرب من القياس بحيث لا يخلو كتاب من كتب أصول الفقه إلا ويفرد للتمثيل بابًا خاصًا.

والقياس الأصولي يطلق على نوعين هما: (قياس الطرد، وقياس العكس)، ولهذا كان من أجمع التعريفات تعريف القياس بنوعية وهو: (إثبات الحكم في الشيء بالرد إلى غيره لأجل علة)[١].

وهذا التعريف يشمل ما إذا كان المقيس مشابهًا للمقيس عليه الذي هو قياس الطرد أو نقيضًا له الذي هو قياس العكس أي إذا كانت العلة متماثلة بين المقيس والمقيس عليه أو مناقضة له وحينها فأما أن يكون لقب التمثيل خاص بقياس الطرد وإما أن يكون الاقتصار عليه باعتباره أشرف القسمين كعادة العرب في التغلب على أن الدارج عند الفقهاء وغيرهم قصر اسم التمثيل على قياس الطرد فقط قال الجرجاني: (التمثيل إثبات حكم واحد في جزئي لثبوته في جزئي آخر لمعنى مشترك بينهما والفقهاء يسمونه قياسًا والجزئي الأول فرعًا والثاني أصلًا والمشترك علة وجامعًا)[٢].

وقياس العكس هو: (إثبات نقيض حكم الأصل في الفرع لافتراقهما في علة الحكم)[٣].

وسيكون البحث مناقشًا للقياس: (الطرد، والعكس) من حيث ما له صلة

---

(١) المعتمد لأبي الحسين البصري ٢/ ٤٤٣.

(٢) التعريفات للجرجاني ص ٦٦.

(٣) المعتمد لأبي الحسين البصري ٢/ ٤٤٤.

بمسالك الاستدلال العقلي دون الخوض في الشروط الإضافية التي يختص بها علم الفقه وهو أن القياس إرجاع جزئي لجزئي أما لتماثلهما أو لتناقضهما.

ويقوم القياس الأصولي على أركان أربعة هي: الأصل (المقيس عليه)، والفرع (المقيس)، والعلة التي هي مناط الجمع بين الأصل والفرع، والحكم الذي هو غاية القياس وهدفه، وهذه المكونات الأساسية للقياس الأصولي لا يهم البحث منها إلا القيمة الاستدلالية فيها ومن هنا فإن الأصل والفرع والحكم لا حاجة لبحث شروطهما بسبب أن بحث ذلك إنما هو شأن فقهي خاص فلم يبق إلا مبحث العلة وهو البنية العقلية التي تدخل في الاستدلال العقلي ولا يتم استجلاب الأركان الأخرى إلا متى ما دعت الحاجة لذكرها[١].

ب ـ العلة حقيقتها ومسالكها:

والعلة هي العلاقة بين الأصل والفرع أي بين المقيس والمقيس عليه فإن وجدت العلة فيهما جميعًا فهو قياس الطرد وإن تحققت في الأصل وتحقق نقيضها في الفرع فهو قياس العكس.

والعلة في اللغة راجعة إلى مادة (العين واللام المضعفة) وتدور معانيها على ثلاثة: التكرار، والثاني عائق يعوق، والثالث الضعف في الشيء[٢].

وأما في اصطلاح الفقهاء فقد أثرت المواقف الكلامية في التعريفات حيث إن المواقف العقدية الكلامية للفقهاء قد أثرت على تعريفاتهم حيث ذهب المعتزلة إلى أن العلة هي الموجب للحكم بذاتها[٣]، وهذا التعريف

(١) انظر: مناهج البحث عند مفكري الإسلام للنشار ص ١١٥.
(٢) انظر: معجم مقاييس اللغة لابن فارس ٤/ ١٢ ـ ١٤ مادة (عل).
(٣) المعتمد لأبي الحسن البصري ٢/ ٢٠٠.

تبعًا لموقفهم العقدي من التحسين والتقبيح العقليين وإن العلة وصف ذاتي لا يتوقف على جعل جاعل بينما ذهب الأشاعرة إلى أن العلة: هي المعرف للحكم[1] إذ هي عندهم مجرد علامة غير مؤثرة في الحكم إذ المؤثر في الحكم هو الله سبحانه.

وقد سبق في الكلام عن المبادئ الأولية بيان أن إثبات خصائص الأشياء الذاتية لا يعني نفي قدره الله، وإثبات قدره الله لا يعني نفي خصائص الأشياء الذاتية؛ إذ لا تعارض بينهما إذ هي مؤثر حقيقة بجعل الله لها كذلك؛ مما يعني أن كل طائفة قررت قدرًا من الصواب بينما نفت ما عند الأخرى من الحق.

وهنا لابد من بيان أن العلاقة الجامعة بين الأصل والفرع هل هي مقتصرة على مجرد العلة أم أن الجامع بينها قدر زائد على مجرد العلة بحيث تكون العلة أحد صور الجمع بين الأصل والفرع؟

التحقيق أن الفقهاء حين بحثوا العلاقة الجامعة وجدوا أنها لا تقتصر على مجرد العلة بل هناك أربعة[2] روابط بين المقيس والمقيس عليه وهي: العلة، وقياس الدلالة، والقياس في معنى الأصل، وقياس الشبه؛ مما يعني أن العلة أحد صور العلاقة لا كلها.

فإذا تم التصريح فيه بذكر العلة نفسها فهو قياس العلة كقياس القتل بمثقل على القتل بمحدد في وجوب القصاص بجامع العمد العدوان فإن العمد العدوان علة توجب القصاص سواء تم استعمال وسيلة حادة أو وسيلة ثقيلة.

---

(١) انظر: المحصول للرازي ٥/ ١٣٤.

(٢) انظر: المحصول لابن العربي ص ٥٢٨، والإحكام ٤/ ٤ وبيان المختصر ٣/ ١٤٠، وشرح مختصر الروضة للطوفي ٣/ ٢٢٣، وأصول الفقه لابن مفلح ٣/ ١٣٠٢، وشرح الكوكب المنير ٤/ ٤٠٩.

أما حين يتم التصريح بما يدل على العلة لا بذكرها نفسها فهو قياس الدلالة كقياس النبيذ على الخمر في الحرمة بجامع الرائحة المشتدة إذ أن الرائحة المشتدة إنما هي دليل على وجود الإسكار والإسكار هو علة التحريم بينما الرائحة المشتدة هي دليل على وجود الإسكار.

غير أن الفقهاء لا يفرقون وقت التطبيق بين قياس العلة وقياس الدلالة إذ يصعب التفريق في كثير من الأحيان بين العلة ودليل تحققها ولا يلجؤون لبحث الفرق إلا حين تتعارض الدلالات ليتم الترجيح مما يعني أن بحث الفرق يؤثر في اليقين والظن فإن ما تم الوقوف على علته أكثر يقينًا من الذي لم يتم الوقوف إلا على دليل العلة وإمارتها.

وأما القياس في معنى الأصل فهو القياس الذي لم يتم التحقق من العلة لكن تم التحقق من اتحاد الحكم بإلغاء الفارق بحيث إما ألا يوجد فارق بين الأصل والفرع أو أن هناك فارق غير مؤثر في الحكم كقياس حرمة استعمال الماء الذي تم صب البول فيه على الماء الذي تم البول فيه مباشرة إذ أن الواسطة المستعملة في تنجيسه لا تؤثر في الحكم.

وقياس الشبه هو ما كان الجامع فيه وصف يوهم اشتماله على علة الحكم مع الإقرار بأن ذلك الوصف ليس علة الحكم كقياس مسح الرأس على مسح الخفين في عدم تكرار المسح بناء على وصف المسح في كل منها!

والعمل على توسيع مفهوم العلة لتشمل هذه الصور جميعها وإنما يلجأ الأصوليون لبحث الفروقات حين الحاجة للترجيح ويتجلى هذا التوسيع عند بحث مسالك العلة وعند التطبيقات الفقهية في الفتاوى وسائر الإجراءات. والعلة بمفهومها الواسع الذي يشمل هذه الصور هو المستعمل في هذا المبحث إلا إذا دعت الحاجة لبيان الفرق بقصد الترجيح!

وقياس العلة والدلالة والقياس في معنى الأصل أقيسة معتبرة يعتمد عليها الأصوليون وفيها القطعي والظني أما قياس الشبه فمختلف فيه والمحققون على ضعفه.

ومع هذا التفريق إلا أن الأصوليين حين التطبيق العملي لا يفرقون بين هذه الصور إذ يطلقون على (العلة، ودليل العلة، وعدم الفرق) اسم العلة مما يعني أن للعلة معنى خاص هو قسيم الجوامع السابقة، ولها معنى عام يشمل كل جامع معتمد بين الأصل والفرع؛ مما يعني أن الجامع بين الأصل والفرع مرادف للعلة بمفهومها الواسع.

ولهذا عرفها بعض الأصوليين بأنها: (الوصف الظاهر المنضبط الذي يناسب الحكم بتحقيق مصلحة للعباد إما بجلب منفعة أو بدفع مضرة)[1] ففي هذا التعريف شمول لكل الجوامع السابقة إذ أن الرائحة المشتدة في النبيذ ـ مثلا ـ هي الوصف الظاهر بخلاف الاسكار نفسه إذ هو أمر خفي لايدرك الا بشرب النبيذ نفسه فاستغني عن العلة بدليلها شريطة أن تكون هذه الرائحة هي الملازمة للإسكار وإلا إذا كانت نتيجة البكتريا أو الفطريات أو الأخماج الأخرى فهنا لا يتم اعتبار النبيذ مسكرًا ومعرفة الرائحة التي هي دليل الإسكار راجعة لأهل الخبرة.

والعلة بمعناها الواسع المرادف لمطلق الجامع المعتبر هي موضوع البحث إذ أن هذا المعنى هو المحقق لدراسة الشق المنطقي في القياس مع إهمال الفروق المتخصصة في علم الفقه وأصوله وأما مسالك العلة والكشف عنها فسيتم تأخير الكلام عنها عند إرجاع المقاييس الصناعية إلى قياس التمثيل إن شاء الله.

---

(١) التلويح على التوضيح ٢/ ١٣٤.

ثانيًا: رد جنس القياس إلى التمثيل:

وفي هذا المطلب سيتم البرهنة على أن القياس الأرسطي والاستقراء التجريبي يمكن إرجاعها إلى قياس التمثيل في الفقه الإسلامي بحيث يتأكد أمور منها: أن القياس الأرسطي والاستقراء التجريبي محتاجه إلى قياس التمثيل لا يمكن أن تقوم إلا عليه مما يعني أن القول بإبطال القياس الفقهي مع القول بحجية المسلكين الآخرين يقتضي تناقضًا منطقيًا كما أن التمثيل يحصِّل من المعرفة أكثر مما يحصله المسلكان السابقان مما يعني أن الاقتصار عليه محقق لغرض الاستدلال وكل هذا يقتضي أن إرجاع المسالك الكثيرة إلى بنية استدلالية واحدة أقرب إلى روح العلم التي تنزع إلى تسهيل النظريات على الباحثين وستتم الإشارة إلى جهود ابن تيمية وجهود النشار في هذا الرد حيث نجح ابن تيمية في رد القياس المنطقي لقياس التمثيل[١] ونجح النشار في رد الاستقراء التجريبي إلى قياس التمثيل[٢] مع التعقيب والإضافة متى دعت الحاجة!

أ ـ إرجاع القياس الأرسطي للتمثيل:

وإرجاع القياس الأرسطي للتمثيل يعني أن العلاقات والمكونات التي يتكئ عليها القياس الأرسطي متحققة بكاملها في التمثيل مع زيادات معرفية انفرد بها التمثيل ثم إن هذه المشتركات التي تقضي بعود أحدهما للثاني لا تستلزم صحة القياس وإنما تقضي أن القياس الأرسطي إن كان صحيحا أمكن

---

(١) انظر: الرد على المنطقيين لابن تيمية ص ١٥٦، وتجديد المنهج في تقويم التراث لطه عبدالرحمن ص ٣٦١.

(٢) انظر: مناهج البحث عند مفكري الإسلام للنشار ص ١١٩.

رده إلى قياس تمثيل صحيح وإن كان قياسًا باطلًا أمكن رده إلى تمثيل باطل مما يعني أن العبرة بمادة القياس لا بصورته فإن كانت المادة صحيحة كان القياس صحيحًا سواءً جاء في صورة قياس أرسطي أو في صورة قياس تمثيل مع كمال صورة قياس التمثيل وأفضليتها وساكتفي هنا برد قياس الشمول الحملي إلى التمثيل دون القياس الاستثنائي لأن الاستثنائي يمكن حله إلى قياس حملي مما يعني أن الاكتفاء بالأصل محقق للغرض دون الحاجة للتتبع صور القياس وأقسامه.

والذي دفع ابن تيمية لبحث هذا المشكل المعرفي إن المناطقة ادَّعوا أن البرهان الحملي المشتمل على قضية كلية هو قياس يقيني ينال به العلم بينا قياس التمثل لعدم استناده إلى القضية الكلية لا يفيد إلا الظن فرد هذه المفاضلة إذ بين أن كلاهما راجع إلى مكونات وعلاقات من جنس واحد وقد جاء الرد من هذه الجهات:

١- إن قياس الشمول يعتمد على قضية كلية واحدة على الأقل هي دليل القياس وهي التي جزم المناطقة بيقينية القياس بناء على وجودها وإذا كان كذلك فإن العلم بكليتها لا ينال إلا بقياس التمثيل أو بالبديهة فإن حصل بالبديهة لم يحتج إلى القياس أصلًا لا قياس الشمول ولا قياس التمثيل أما إن علم بالتمثيل فيعني أن الشمول محتاج للتمثيل! والواقع أنه محتاج إليه حيث يظهر هذا من جهة أنهم إنما علموا بكلية الكلية بقياس الغائب على الشاهد وإن حكم الشيء حكم نظيره فهذا يعني أن بناء الكلية قائم على التمثل فقولنا: (هذه نار وكل نار محرقة إذن هذه محرقة) يرجع إلى أن الكلية التي هي كل نار محرقة إنما تم العلم به بالوقوف على نار معينة ثم قياس أي نار أخرى عليها لعلة الإحراق في الجميع مما يعني أن كلية القياس الارسطي إنما علمت

بسبب إن افرادها تتماثل في علة واحدة[١].

٢ ـ إن العناصر المكونة لقياس الشمول هي نفس العناصر المكونة للتمثيل ولها نفس الوظائف الاستدلالية فالحد الأوسط في الشمول هو (العلة أو المناط أو الجامع) في التمثيل والحد الأصغر في الشمول هو الفرع في التمثيل والحد الأكبر في الشمول هو الحكم في التمثيل فقولنا في الشمول: (هذه نار وكل نار محرقة إذن هذه محرقة) هو نفس قولنا هذه النار محرقة والنار الغائبة مثل هذه فهي محرقة مثلها.

وأما في وظائف هذه المكونات فإن لزوم الأوسط للأصغر هو ثبوت الوصف المشترك في الفرع وطرق ثبوته بتحقيق المناط إذ أن تحقيق المناط هو التأكد من اشتمال الفرع على الوصف المؤثر الذي هو علة الحكم وهو وظيفة انفرد بها قياس التمثيل.

كما أن لزوم الأكبر للأوسط هو لزوم الحكم للعلة وهو متوقف على تنقيح المناط الذي هو مسلك للكشف عن العلة في الأصل فإذا قلنا: (هذا خمر وكل خمر حرام إذن هذا حرام) كان قولنا هذا خمر هو إثبات العلة في الفرع بطريق تحقيق المناط وهو لزوم الأوسط للأصغر وإذا قلنا وكل خمر حرام كان هو إثبات الأكبر للأوسط وهو الحكم في الأصل والمعروف بتحقيق المناط أي أن قياس الشمول راجع للتمثيل في مكوناته ووظائفه، مع انفراد التمثيل بمسلك تحقيق المناط وتنقيح المناط من جهة وحضور الأصل المعين الذي يزيد العلم بعموم الحكم ثباتًا من جهة أخرى.

٣ ـ إن قياس التمثيل أوسع من قياس الشمول مما يعني أنه يحصِّل ما

(١) انظر: الرد على المنطقيين لابن تيمية ص ١٥٦.

يحصله الشمول وزيادة وهذا من جهتين:

الأولى: اشتماله على عنصر الأصل حيث إن التمثيل يقوم على (فرع، وأصل، وعلة، وحكم) وأغلبها متوفرة في القياسين مع انفراد التمثل بعنصر (الأصل) وهذا يجعل بالإمكان استخراج قياسين شموليين من قياس تمثيل واحد فإذا قلنا في التمثيل: النبيذ مسكر فيكون حرامًا قياسًا على الخمر أمكن إرجاعه إلى قياسين هما: النبيذ مسكر وكل مسكر حرام والثاني الخمر مسكر وكل مسكر حرام[١].

والجهة الثانية: أن ثبوت العلة في الفرع تنكشف بتحقيق المناط وثبوت العلة في الأصل تعرف بتنقيح المناط وهما مسلكان لم يهتم بهما القياس الأرسطي بسبب أن الفكر الأرسطي فكر تجريدي متجه لدراسة الكليات بينما التمثيل مسلك يتجه لدراسة الجزئيات وعلاقاتها.

٤- إن قياس التمثيل أكثر يقينًا من الشمول:

فحيث إن التمثل يشتمل على ما في الشمول من العناصر والوظائف وزيادة فهذا يعني أنه متى ما حقق الشمول اليقين فيجب أن يحقق التمثيل اليقين وزيادة وما انفرد به التمثل محقق للقصد من جهات[٢]:

- إن وجود عنصر الأصل في التمثيل ينبه على أن الوصف هو موجب الحكم فما دام أن الأصل هو الشاهد المعتمد لثبوت الحكم فإنه يقوم بتنبيه العقل على أن الحكم ليس ثابتًا في الفرع لمجرد ثبوته فيه وإنما يؤكد أن الوصف المشترك موجب لثبوت الحكم.

---

(١) انظر: تجديد المنهج لطه عبد الرحمن ص ٣٦٢ ـ ٣٦٣.

(٢) انظر: تجديد المنهج لطه عبدالرحمن ص٣٦٣ ـ ٣٦٤.

- أنه لما كانت العلة وصفًا كليًا وكان الحكم وصفًا كليًا وكانت القضية التي تسندهما لبعضهما قولًا كليًا كان هذا يقتضي أن هذه الكليات لا تقوم إلا بالذهن إذ هي تبقى معاني مقدرة في الأذهان لا وجود لها في الأعيان ولا يمكن أن توجد في الأعيان إلا إذا تولت بعض الجزئيات تحققها بالفعل وليس هناك جزئية تقوم بهذه الوظيفة على أتم وجه إلا الأصل الذي لا يقاس إلا عليه وإلا بقي الحكم تجريدًا رياضيًا عامًا.
- أن الأصل الذي انفرد به التمثيل يقوم بترسيخ العلم بالمشترك الكلي الذي هو دعامة القياس الشمولي حيث إنه هو الجزئي الذي يكشف عن تحقق المشترك بالفعل؛ أي أنه يحقق من المعرفة أكثر مما يحققه الكلي المجرد عن جميع أفراده.

ومن هذه الجهات يتبين أن القياس الشمولي لا ينفع في العمليات حتى تستند كليته على أصل معين متحقق في الواقع يحقق الكلية ويربط بين أطراف القياس وكل هذا يكشف أن الشمول في بنيته تمثيلي وهو المعنى المتحقق بتمامه في قياس التمثيل كما يقتضي (أن القياس المنطقي لا يستغني بنفسه وإنما يفتقر إلى أساس تمثيلي يحقق قضيته الكلية ويوسع بنيته ويزيد في يقينيته)[1].

وبهذا فما يطعن به بعض المناطقة على قياس التمثل هو متحقق في القياس المنطقي الذي يعتمدون عليه ويجزمون بيقينيته وما يمدحون به القياس المنطقي هو متحقق في التمثل وزيارة والذي يجعلهم يطعنون في التمثيل مع مدح المنطقي هو أنهم يعمدون إلى أمثلة لمقاييس منطقية صحيحة تفيد اليقين

(١) تجديد المنهج في تقويم التراث لطه عبدالرحمن ص٣٦٤.

فيضربونها مثالًا للتدليل على حجية القياس المنطقي ويقينيته ويعمدون في ذات الوقت إلى أمثلة لمقاييس تمثيلية ضعيفة أو باطلة لا تفيد إلا الظن أو لا تفيد معرفة صحيحة ويعتمدون عليها في إبطال التمثيل مما يوهم أن كل قياس منطقي هو من جنس أمثلتهم الصحيحة وكل قياس أصولي هو من جنس الأمثلة الضعيفة مع أن العبرة بمادة القياس لا بصورته فإن كانت مادة القياس مادة يقينية كان القياس يقينيًا وإن كانت مادته ظنية كان ظنيًا وإن كانت مادته باطلة كان باطلًا سواء كان قياسًا منطقيًا أو قياسًا أصوليًا.

يقول شيخ الإسلام: (تفريقهم بين قياس الشمول وقياس التمثيل بأن الأول قد يفيد اليقين والثاني لا يفيد إلا الظن فرق باطل، بل حيث أفاد أحدهما اليقين أفاد الآخر اليقين وحيث لا يفيد أحدهما إلا الظن لا يفيد الآخر إلا الظن فإن إفادة الدليل لليقين أو الظن ليس لكونه على صورة أحدهما دون الآخر بل باعتبار تضمن أحدهما لما يفيد اليقين فإن كان أحدهما اشتمل على أمر مستلزم للحكم يقينًا حصل به اليقين وإن لم يشتمل إلا على ما يفيد الحكم ظنًا لم يفد إلا الظن)[1].

ودلل على هذا بأن الشمول راجع إلى التمثيل ـ كما سبق تقريره ـ مما يقضي بأن الحكم على التمثيل بحكم مع نفيه عن الشمول يقتضي تناقضًا منطقيًا دون أن ينعكس بمعنى أن من حكم على الشمول بالضعف فلا يستلزم ضعف التمثيل بسبب أن التمثيل يشتمل على عناصر ووظائف ينفرد بها عن الشمول حفظت له مقدرته الاستدلالية وهي عنصر الأصل الذي ينقل الكلية من الذهن إلى الواقع مع وظيفة تحقيق المناط التي تعين العلة في الجزئيات الموضوعية.

ثم وضح ـ رحمه الله ـ أن المناطقة ـ وهذا في متأخريهم ـ إنما اعتبروا

(١) الرد على المنطقيين لابن تيمية ص ٢٥٥.

الشمول يقينيًا لأنهم يمثلون لذلك بأمثلة يقينية ويمثلون للتمثيل بأمثلة ظنية واليقين والظن إنما هو بسبب المادة لا بسبب صورة القياس يقول: (وما ذكروه من تضعيف قياس التمثيل والاحتجاج عليه بما ذكروه هو من كلام متأخريهم لما رأوا استعمال الفقهاء له غالبًا. والفقهاء يستعملون كثيرًا في المواد الظنية وهناك الظن حصل من المادة لا من صورة القياس. فلو صوروا تلك المادة بقياس الشمول لم يفد ـ أيضًا ـ إلا الظن لكن هؤلاء ظنوا أن الضعف من جهة الصورة فجعلوا صورة قياسهم يقينيًا وصورة قياس الفقهاء ظنيًا)[١].

وحال هؤلاء كمن يُقدَّم له عسل في إناء زجاج ثم يقدم له من نفس العسل في إناء فخار فيزعم أن العسل المقدم في إناء الزجاج عسل حقيقي طيب، والعسل المقدم في إناء الفخار غير حقيقي أو مغشوش.

ويكون تفريقه راجع إلى أنه اعتاد أن يأخذ العسل في آنية الزجاج واعتاد أنه لا يرى في الفخار إلا الرديء من الأشربة.

وهذا يعني أن الحكم بيقينية الشمول وظنية التمثيل لا يرجع إلى أساس علمي وإنما يرجع الى أساس سكيولوجي نفسي ثم هذا البعد النفسي إنما تولد عن الألف والعادة الناشئة من الأعراف التي درج عليها المناطقة والفقهاء ولم يتم اختبارها وتمحيصها[٢].

---

(١) الرد على المنطقيين لابن تيمية ص ٢٧٨.

(٢) ما تفطن له ابن تيمية من تأثير المألوف والعادة على حكم المناطقة في هذا الموضع يشبه ما قرره بيكون في نظريته (أوهام العقل الأربعة) التي يحذر فيها من الأوهام التي يجب أن يتخلى عنها الباحثون قبل دراسة أي موضوع ومنها: وهم المسرح الذي يعني عدم الثقة بما قرره العلماء والفلاسفة من قبل؛ إذ قد يكون وهمًا متفشيًا لم يخضع للتمحيص والدراسة وهو المطابق لوهم متأخري المناطقة هنا! انظر: قصة الفلسفة الحديثة لزكي نجيب وأحمد أمين ص ٤٤ ـ ٤٧.

وهذا الذي جزم به ابن تيمية يتحقق بمثالين أحدهما مثال لقياس شمول مادته صحيحة يمكن رده إلى قياس تمثيل ويكون يقينيًا أيضًا، والآخر لقياس تمثيل مادته ظنية تتم صياغته في صورة شمول فيكون ظنيًا.

المثال الأول: مادة يقينية:

إذا قيل في قياس الشمول: (كل إنسان حيوان وكل حيوان جسم فكل إنسان جسم) كان الحيوان في هذا القياس هو الحد الأوسط وهو بعينه الجامع المشترك في قياس التمثيل فيقال: الإنسان جسم قياسًا على الفرس وغيره من الحيوانات إذ أن كون تلك الحيوانات حيوانًا هو المعنى المستلزم لكونها أجسامًا سواءً كانت الحيوانية علة أو دليل العلة مما يعني أن الحيوانية موجودة في الإنسان فيكون جسمًا.

ولو نازع في علة الحكم في الأصل بأن يقال: لا نسلم أن الحيوانية تستلزم الجسمية كان هذا نزاعًا في قوله: كل حيوان جسم[1] أي أن من ينازع في علة الحكم إنما ينازع في ثبوت الأكبر للأوسط فما يجيب به المنطقي يجيب به الفقيه مع تميز قياس التمثيل من جهة أن ما عرفت به كلية الكبرى (كل حيوان جسم) التي هي دليل الشمول هو الطريق التي يعرف بها النتيجة إلى هي (كل إنسان جسم)، بل هو من باب أولى إذ أن العلم بها أسبق وأظهر من الكلية مما يعني أن الشمول عديم الفائدة.

المثال الثاني: مادة ظنية:

فإن المناطقة ربما عمدوا إلى أمثلة ظنية لقياس تمثيل فأوهموا أن التمثيل ظنيٌ دائمًا فإذا قالوا: الفلك جسم أو مؤلف فكان محدثًا قياسًا على الإنسان

---

(١) انظر: الرد على المنطقيين لابن تيمية ص ٢٥٧.

وغيره من المولدات[١] فإنه قياس ظني النتيجة لا بسبب صورة القياس وإنما بسبب مادته إذ أن الاستدلال على كون الفلك محدث لأنه مؤلف أو جسم إنما هي حجة استدل بها الجهمية وعليها إيرادات كثيرة إذ أنهم طردوا هذا التعليل فجعلوا التأليف حيث وجد هو دليل الحدوث وعلته فلما وجدوا أن القرآن والسنة تصف الله بأن له ذات وصفات ظنوا أن التأليف من الذات والصفات علة الحدوث فأنكروا الصفات وعطلوها وهذا المعنى يمكن صياغته في قياس شمول فيتحصل منه نفس النتيجة الظنية أو الباطلة حيث يقال: (الفلك مؤلف وكل مؤلف محدث إذن الفلك محدث) فكان ما يرد هناك على علة التأليف يرد هنا لنفس العلة وبكل حال فالعبرة بمادة القياس لا بصورته مع تقرير أن صورة التمثيل أكمل من صور الشمول.

ب ـ إرجاع الاستقراء إلى التمثيل:

وقبل الشروع في التدليل على هذه الدعوى لابد من الإشارة إلى أن إرجاع الاستقراء للتمثيل أيسر من إرجاع القياس المنطقي للتمثيل بسبب أن الاستقراء والتمثيل جنس واحد كما أن موضوعها جميعًا هو المعينات الموضوعية، وتجدر الإشارة إلى أن الاستقراء معروف في الثقافة العربية الإسلامية قبل معرفته في أوروبا[٢] مما يعني أنهما يرجعان لبيئة معرفية واحدة وقد استقر أن العلوم التي تتولد في ثقافة واحدة تخضع لعلائق منهجية وتصورية واحدة وقد نجح عدد من مفكري الإسلام المعاصرين[٣] في دراسة الخصائص المنطقية المشتركة بين

---

(١) انظر: الرد على المنطقيين لابن تيمية ص ٢٧٨.

(٢) انظر: منهج البحث العلمي لموفق عبدالقادر ص ٤٢.

(٣) انظر: مناهج البحث عند مفكري الإسلام للنشار (ص١١١ ـ ١٣١)، وضوابط المعرفة لحنبكة الميداني ص٢١ ـ ، وكتاب: في المنطق الحديث لمحمد عبد الحافظ ص٩٠ ـ ١٠١.

الاستقراء الذي هو منهج العلوم التجريبية المعاصرة وقياس التمثيل الفقهي وإبراز هذه المشتركات في تقسيم متميز.

وقد سبق في الكلام عن العلة في قياس التمثل الإشارة إلى أنها أهم المكونات المنطقية في القياس بحيث إن الأركان الأخرى لا تمثل إلا الشروط الأساسية التي يجب توفرها ليتم التلازم المنطقي مع أن هذه الأركان في أكثر شروطها إنما هي مباحث فقهية تتعلق بالنص الشرعي وطرق الدلالة أو تتعلق بالجانب الكلامي العقدي الذي يبحث هل العلة مؤثرة بنفسها كما يقول المعتزلة أم أن إثبات تأثير العلة قادح في التوحيد إذ لا مؤثر إلا الله سبحانه كما يرى الأشاعرة! وعند الرجوع إلى المنهج التجريبي الذي يعتمد على الاستقراء الناقص لاستخلاص القوانين يظهر أن هذا المنهج يقوم على: (الملاحظة، والتجربة، وفرض الفروض، والتحقق من صحة الفروض؛ الخلوص إلى القانون العلمي) ومن خلال هذه المراحل يتجلى أن مرحلة التحقق من صحة الفروض هي المرحلة التي تمثل الجهد المنطقي في نسق الاستقراء.

حيث إن الباحث حين يجري تجاربه المخبرية فتتكرر معه النتيجة يفترض أن النتيجة المطردة إنما حدثت لسبب فينتقل إلى الكشف عن هذا السبب.

١ ـ مسالك التحقق في المنطق الحديث

وفي المنهج التجريبي (المنطق الحديث) الذي يعتمد الاستقراء طريقًا لاكتشاف القوانين العلمية يتم التحقق من صحة الفروض بطريقتين: طريقة (بيكون) وطريقة (مل).

وقد وضع بيكون لذلك ثلاثة مسالك هي (قائمة الحضور، وقائمة الغياب،

وقائمة التدرج بينهما)، ووضع (مل) أربعة مسالك هي نفسها[١] مسالك بيكون مع شيء من الدقة كما زاد عليها مسلكًا رابعًا وهذه المسالك هي: (طريقة الاتفاق وتشبه قائمة الحضور، وطريقة الاختلاف وتشبه قائمة الغياب، وطريقة التغير النسبي وتشبه قائمة التدرج، والرابعة هي طريقة البواقي) وسيتم الاكتفاء بطريقة (مل) لرد الاستقراء إلى التمثيل.

أولًا: طريقة الاتفاق (التلازم في الوقوع):

ومفادها أنه كلما وجد هذا السبب وجد هذا المسبب بحيث تتفق الظاهرة مع صفة خاصة تلازمها دائمًا مما يعني أن هذه الصفة أو الحالة هي سبب الظاهرة.

يقول (مل): (إذا اتفقت حالتان أو أكثر للظاهرة المراد بحثها في ظرف واحد فقط، فهذا الظرف الوحيد الذي تتفق فيه جميع هذه الحالات هو السبب في هذه الظاهرة (أو نتيجتها))[٢].

فإذا حضر مجموعة من الأشخاص وليمة وتناولوا صنوفًا مختلفة من الأطعمة ثم أصيبوا جميعًا بالتسمم وأردنا أن نعرف الصنف المسبب للتسمم ثم وجدنا أنهم اشتركوا في صنف واحد فقط علمنا أن هذا الصنف المشترك هو سبب التسمم[٣].

وحين أراد أحد العلماء تفسير الطريقة التي يتكون بها الندى أخذ يبحث عن جميع الحالات التي يتكثف بها بخار الماء على الأجسام المتصلة المعرضة

(١) انظر: المنطق الحديث لمحمود قاسم ص ١٥٣ ـ ١٥٤.

(٢) المنطق الحديث ومناهج البحث لمحمود قاسم ص ١٥٥.

(٣) انظر: في المنطق الحديث لمحمد عبدالحافظ ص ٩١.

للهواء فوجد أنه يتكثف في أيام الشتاء ويتكثف على سطح الأكواب التي بها الثلج ووجد أنه يتكثف على سطح معدن إذا وضع أمام الفم ثم أخذ يقارن بين هذه الحالات وحالات أخرى قام بإحصائها حتى انتهى إلى هذه الحقيقة وهي: أن الماء يتكثف على سطح الأجسام الصلبة إذا كانت درجة حرارتها أقل من درجة حرارة الجو المحيط بها أي أن هذا الظرف الوحيد هو سبب تكثف الماء[١] ومن هنا تم تصنيع المبردات.

وهذه الطريقة هي إحدى مسالك العلة عند الأصوليين وهي المعروفة بالطرد أو الجريان.

والتي تعني مقارنة الوصف للحكم في الوجود دون العدم بحيث كلما وجد الوصف المعين وجد معه الحكم المعين[٢] بشرط أن يقع الاطراد في كل الحالات ما عدا الصورة المتنازع فيها بحيث يتم إلحاقها بجميع الحالات في الحكم.

يقول النشار: (هذا هو مسلك الطرد كما عرفه المسلمون وقد سبقوا بوصفهم هذا المسلك «جون استوارت مل» في وضعه قانون التلازم في الوقوع، فالطرد في جوهره هو هذا القانون فإن العلة والمعلول متلازمان، بحيث إذا وجدت العلة وجد المعلول)[٣].

وما أورده المحدثون من صعوبة هذا المسلك[٤] أورده الأصوليون من قبل مما يعني أن هذا المسلك كما يتفق مع مسلك الطرد فيواجه نفس المشكلات أيضًا.

---

(١) المنطق الحديث ومناهج البحث لمحمود قاسم ص ١٥٦.
(٢) انظر: أصول السرخسي ٢/ ٢٢٧.
(٣) مناهج البحث عند مفكري الإسلام للنشار ص ١٢٥.
(٤) المنطق الحديث ومناهج البحث لمحمود قاسم ص١٥٩.

ثانيًا: طريقة التخلف (التلازم في التخلف):

وهي عكس الطريقة السابقة فإذا كانت تلك تعتمد على أنه كلما وجد السبب وجد المسبب فهذه تعمد على أنه كلما عدم السبب عدم المسبب أي أن غياب العلة يستتبع غياب المعلول حيث تعتمد المقارنة بين حالتين متشابهتين في جميع الظروف إلا في ظرف واحد بحيث توجد في إحدى الحالين دون الأخرى فهذا يقتضي أن هذه الظاهرة نتيجة أو سبب لهذا الظرف.

يقول مل: (إذا اشتركت الحالتان اللتان توجد الظاهرة في إحداهما ولا توجد في الأخرى في جميع الظروف ما عدا ظرفًا واحدًا لا يوجد إلا في الحالة الأولى وحدها فإن هذا الظرف الوحيد الذي تختلف فيه الحالتان هو نتيجة الظاهرة أو سببها أو جزء ضروري من هذا السبب)[1].

ومن تطبيقات هذا المسلك فكرة البسترة التي تعني عزل الطعام وحفظه في علب مغلقة تمامًا إذ أن هذا يحفظه من التعفن وهي المعلبات التي تنتشر في كل مكان[2].

ومن تطبيقاتها ـ أيضًا ـ النظرية القائلة: إن الماشية تميز الطعام المقدم لها بناء على اشتماله على عنصر النيتروجين إذ لوحظ أن الماشية إذا قدم لها العشب الذي لا يشتمل على النيتروجين فإنها لا تأكله أي أنه كلما تخلف النيتروجين تخلف تناولها للعشب[3].

وهذا المسلك هو بعينه قاعدة انعكاس العلة عند الأصوليين يقول

---

(١) المصدر السابق ص ١٦٠.

(٢) انظر: في المنطق الحديث لمحمد عبد الحافظ ص٩٣ ـ ٩٤.

(٣) المصدر السابق نفسه.

الميداني: (وتدخل هذه الطريقة ضمن أنواع تخريج مناط الحكم المعروفة في علم أصول الفقه واستخراج العلة بهذه الطريقة استخراج لها عن طريق العكس)[١].

ثالثًا: طريقة التغير النسبي (التلازم في التغير):

حدد مل هذه الطريقة بقوله: (إن الظاهرة التي تتغير على نحو ما كلما تغيرت ظاهرة أخرى على نحو خاص تعد سببًا أو نتيجة لهذه الظاهرة أو مرتبطة بها بنوع من العلاقة السببية)[٢].

وهذا التعريف لا يخلو من اللبس إذ يصدق على عدد من العلاقات المتزايدة أو المتناقصة دون أن يكون بينهما أي علاقة سببية مثل قولنا: كلما أخذت الشمس في الارتفاع أخذت حركة الناس في الزيادة إذ ليس هناك علاقة سببية بين تزايد الناس في الشوارع وارتفاع الشمس ومع هذا فيمكن حمل كلامه على تلك العلاقات المتزايدة نتيجة لعلاقة سببية متلازمة ترجع في حقيقتها إلى طريقة التلازم في التخلف ولهذا عدها بعضهم حالة خاصة من حالة التلازم في التخلف[٣].

ومن تطبيقاتها تلك العلاقة التلازمية بين انعدام الكالسيوم وتأخر نمو أسنان الأطفال حيث إن هذه العلاقة لا يمكن إرجاعها للطريقة الأولى بحيث كلما وجد كالسيوم وجدت الأسنان ولا يمكن إرجاعها إلى الطريقة الثانية حيث كلما انعدم الكالسيوم انعدم نمو الأسنان بسبب أن الأسنان لا تعتمد

---

(١) ضوابط المعرفة للميداني ص ٢١٧.

(٢) المنطق الحديث ومناهج البحث لمحمود قاسم ص ١٦٤.

(٣) المرجع السابق ص١٦٤.

على مجرد الكالسيوم إذ قد تنمو مع عدمه وإنما يمكن جعلها طريقة مستقلة بسبب أن انعدام الكالسيوم أو قلته يؤدي إلى ضعف نمو الأسنان مما يقضي بأن العلاقة علاقة نسبية متدرجة[1].

وهذه الطريقة إن كانت نوعًا خاصًا من التلازم في التخلف فيعني أنها راجعة إلى انعكاس العلة عند الأصوليين كما سبق وأما إن كانت نوع خاص فترجع ـ في نظر بعض أهل العلم ـ إلى (موضوع ارتباط مسؤولية الإنسان باستطاعته وبكسبه الإرادي واعتبار هذا الكسب الإرادي المستطاع هو السبب في المسؤولية)[2].

رابعًا: طريقة البواقي:

ومؤادها: أنه (إذا أدت مجموعة من المقدمات إلى مجموعة أخرى من النتائج وأمكن إرجاع جميع النتائج في المجموعة الثانية ما عدا نتيجة واحدة إلى جميع المقدمات في المجموعة الأولى ما عدا مقدمة واحدة فمن المرجح أن توجد علاقة بين المقدمة والنتيجة الباقيين)[3].

وهذه الطريقة ليست استقرائية بالمعنى العلمي لأنها لا تستعمل في وضع الفروض ولا في التحقق منها وإنما تحصر العملية في ظاهرة واحدة لم يتم التحقق من سببيتها فيتم ربطها بما بقي ربطًا ربما كان مرتجلًا مما يعني أن ما بقي من المجموعتين لا يلزم أن يخضع لعلاقة سببية.

ولهذا فإذا أمكن التحقق من السبب بين الباقيين فإنما أمكن ذلك بإحدى

---

(١) انظر: في المنطق الحديث لمحمد عبدالحافظ ص٩٦ ـ ٩٧.

(٢) ضوابط المعرفة للميداني ص٢٢٢.

(٣) المنطق الحديث لمحمود قاسم ص١٧٠ ـ ١٧١.

الطرق السابقة لا بهذه الطريقة ولضعف هذه الطريقة فليست لها مقابل في مسالك العلة عند الأصوليين ويؤكده ان فرانسيس بيكون اعرض عن ذكرها.

وبهذا فإن المكون المنطقي في الاستقراء يمكن رده إلى قياس التمثيل الأصولي وكما امتاز القياس الاصولي بمزايا فضلته على القياس المنطقي فقد تميزت مسالك العلة عند الأصوليين بمسالك أكمل من طرق التحقق من فرض الفروض عند المحدثين من أرباب المنطق التجريبي وهذا المكونات والوظائف يظهر ببحث أهم مسالك العلة.

٢ ـ خصوصية مسالك العلة عند الأصوليين:

يقسم الأصوليون مسالك العلة إلى قسمين: نقلية وعقلية، والنقلية هي: (النص الشرعي والإجماع وفعل النبي ﷺ وتقريره) وهذا القسم لا صلة له بهذا المبحث وأما المسالك العقلية فكثيرة وبعضها يرجع إلى بعض وهي التي تمثل المكون المشترك بين المنهج التجريبي في أهم مراحله وهي مرحلة التحقق من الفروض وبين التمثيل وقد سبق إرجاع مسالك المناطقة إلى مسالك العلة عند الفقهاء المسلمين وسيقتصر هذا المبحث على بيان ما امتازت به المسالك الأصولية عن مسالك المناطقة المحدثين وسيتم هذا بشرح أهم مسلكين ترجع إليهما كل المسالك الأصولية التي تم تفريعها في كتب الأصول وهما: (السبر والتقسيم، والدوران).

أولًا: السبر والتقسيم[1]:

والسبر هو: اختبار الوصف هل يصلح للتعليل؟ والتقسيم هو: حصر

---

(١) انظر: جمع الجوامع مع الآيات البينات ٤/ ٨٤، وشرح الاسنوي على المنهاج ٣/ ٧١، والبحر المحيط ٣/ ٢٤٣.

أوصاف المحل بأن يقال: العلة أما كذا وإما كذا وإما كذا.

ومع أن مقتضى الترتيب أن يقال: التقسيم والسبر، إذ التقسيم سابق للسبر بحيث يتم تقسيم الأوصاف المحتملة ثم يتم اختبارها واحدًا واحدًا حتى يصل الفقيه إلى الوصف الذي هو علة الحكم، إلا أن العطف بالواو يفيد مطلق العطف ولا يقتضي الترتيب، حتى يرد هذا الإيراد ويؤكده أن الفقهاء ربما عبروا باسم السبر فقط وربما عبروا باسم التقسيم فقط وربما عبروا بالسبر والتقسيم جميعًا، كما هو مشهور مما يعني أن العبرة بطبيعة هذا المسلك وحقيقته في نفسه.

وهو منقسم إلى منحصر ومنتشر:

فالمنحصر هو: ما تم إحصاء جميع أقسامه بحيث لم يعزب منها شيء، ومنه ما دار بين النفي والإثبات مثل أن يقال: العدد إما زوجي وإما فردي، وهذا العدد ليس بزوجي فلم يبق إلا أنه فردي، وهذا الضرب قطعي الدلالة في الكشف عن العلة.

والمنتشر هو: ما لم يتم حصر الأقسام أو تم حصرها لكن لم يتم التحقق من القسم الذي هو العلة، بمعنى أن انتشاره راجع إما لعدم دقة التقسيم وإما لعدم دقة السبر.

ومثله السبب في علة الإجبار على النكاح ـ عند الشافعية ـ إذ سبب ذلك أما عدم العلة أصلًا أو أن تكون العلة هي كونها بكرًا أو لكونها صغيرة السن أو لغير ذلك فكون هذا الحكم لا علة له أو معلل بعلل غير مذكورة باطل وكون ذلك لصغر السن باطل إذ يلزم منه إجبار الثيب الصغيرة مع وجود

النص: (الثيب أحق بنفسها)[(١)] فلم يبق إلا أن يعلل بكونها بكرًا.

وبهذا فإن السبر والتقسيم منه القطعي ومنه الظني.

وإذا كان السبر والتقسيم مما يستعمل في الكشف عن العلة فهذا يعني أنه هو بعينه تنقيح المناط! غير أن هذا ليس بمتفق عليه إذ قد ذهب بعض الأصوليين إلى اعتبار: تنقيح المناط مسلكًا مستقلًا للكشف عن العلة وفرقوا بينه وبين السبر والتقسيم بأن تنقيح المناط اجتهاد في الحذف والتعيين بحيث يقوم بحذف العلل واحدة واحدة ثم يتأكد من التعليل بالعلة الباقية أما في التقسيم فهو اجتهاد في الحذف ليتعين الباقي دون الجزم بعليته[(٢)] وعلى هذا فتنقيح المناط سبر خاص إذ لا فرق بين الجزم بالتعليل بالباقي والتعليل به لمجرد أنه باقي إلا في درجة اليقين وبهذا فحتى على التفريق فيمكن إرجاع تنقيح المناط إلى السبر والتقسيم.

والتحقيق (أن تنقيح المناط هو السبر بعينه... لأنه لا يتعدى كونه اختبارًا للأوصاف وحذف ما لا يصلح منها للعلية وعلى تقدير.. أنه خاص بالعلة المنصوصة فإن السبر يكون أعم منه لأنه شامل للمنطوق والمستنبط معًا)[(٣)].

والمناطقة الذين ضعفوا حجيته وزعموا أنه مسلك ظني إن أرادوا أن منه قسم ظني فهذا مسلم وإن أرادوا أن السبر والتقسيم ظني الدلالة دائمًا فباطل من جهتين:

الجهة الأولى: أن التقسيم المنحصر هو بعينه (الشرطي المنفصل) في

---

(١) مسلم، باب: استئذان الثيب في النكاح بالنطق، رقم (١٤٢١).

(٢) انظر: الإبهاج ٣/ ١٧٩.

(٣) مباحث العلة في القياس عند الأصوليين لعبد الحكيم السعدي ص ٥١٤.

المنطق وهو يقيني عندهم مما يعني أن الزعم بأن الشرطي المنفصل يقيني مع الزعم بأن السبر والتقسيم المنحصر ظني يقتضي تناقضًا منطقيًا فإذا قيل العالم إما قديم وإما محدث لكنه محدث فليس بقديم هو عين قولنا: لا يخلو أمر العالم إما أن يكون قديم وإما أن يكون محدث ولا يمكن أن يكون قديم لأننا نشاهد حدوثه فلم يبق إلا أنه محدث.

قال ابن تيمية: (وما ذكروه من أن قياس التمثيل إنما يثبت بالدوران أو التقسيم أو كلاهما لا يفيد إلا الظن قول باطل.. أما التقسيم فإنهم يسلمون أنه يفيد اليقين إذا كان حاصرًا)[١] وفي رده إلى الشرطي المنفصل يقول: (وكذلك الشرطي المنفصل الذي هو التقسيم والترديد إذا قيل: هذا إما أن يكون شفعًا أو وترًا ونحو ذلك قيل: هذا لا يخلو من كونه شفعًا أو وترًا ولا يجمع هذا وهذا معًا وهو شفع فلا يكون وترًا أو هو وتر فلا يكون شفعًا...)[٢].

وكون الشرطي المنفصل والسبر والتقسيم يرجعان إلى بنية استدلالية واحدة لا يعني أن التقسيم منقول عن اليونان وإنما يعني أنها شيء واحد دون أن يكون هناك أي تأثير أجنبي[٣] بدليل أن السبر والتقسيم أحد أهم مسالك العلة قبل أن يدخل المنطق على أصول الفقه.

والجهة الثانية: دلالة الشرع وأقوال السلف، وسيأتي بمشيئة الله ذكر النقول التي تؤكد صحته واعتماده عند الكلام عن الاستدلال.

ويمتاز السبر والتقسيم بخصائص انفرد بها عن مسالك التحقق من

---

(١) الرد على المنطقيين لابن تيمية ص ٢٧٨.

(٢) الرد على المنطقيين ص ٤٢١، ٢٨١.

(٣) انظر: علاقة علم أصول الفقه بعلم المنطق لوائل الحارثي ص٤٧٢.

الفروض، ومن أهمها أن منه اليقيني والظني وهو بهذا محقق لأهداف المنطق القديم والمنطق الحديث فإن كانت القسمة حاصرة كان يقينًا وكان ضربًا من الشرطي المنفصل الذي أجمع على برهانيته وإذا كان كذلك فهذا يعني أنه راجع إلى الاستقراء التام وإن النتيجة فيه مساوية للمقدمات فكان يقينيًا، وإن كان ظنيًا كان محصلًا لمنزع المنهج التجريبي الذي يرى في اليقين ضربًا من الغرور الذي يعوق من مواصلة الجهد البحثي حيث يكتفي بقوالب صارمة يتوقف عليها مما يقتل روح البحث العلمي التواق فتضمحل أهم خصائص المنطق الحديث الذي يرى أن نسبية نتائجه قيمة أخلاقية ثمينة، إذ أنها تحمل الباحثين على معاودة الدراسة وإجالة النظر مرة أخرى أما للتعديل في نظريات سابقة وأما لاكتشاف نظريات جديدة[١] مع ما يحصله الظن الراجح من فائدة عملية إجرائية إذ لا تتوقف الحياة العلمية على مجرد القطعيات المتيقنة.

كما إنه مسلك عقلي تجريبي بخلاف المسالك التي سلكها (مل) وغيره إذ هي مسالك تجريبية خالصة مشروطة بالوجود الموضوعي وخصائصه فقط، وذلك أن التقسيم أما تقسيم الكلي إلى جزئياته وأما تقسيم الكل إلى أجزائه فإن كان تقسيمًا للكلي إلى جزئياته فهو مسلك عقلي وإن كان تقسيمًا للكل إلى أجزائه فهو حسي تجريبي.

كما إن التقسيم والسبر لا يحقق مقصود المنهج التجريبي فقط، وإنما يحقق ـ أيضًا ـ المسلك العقلي الحديث المعروف بالتحليل، فإذا كان التحليل والتركيب مسلكان ينتميان لجنس الاستدلال الأرسطي وينفردان عنه في أن الاستنباط الأرسطي عقيم النفع عمليًا، فإن التحليل والتركيب ينتمي لحظيرة العقل إذ يضمها جميعًا المنهج الاستنتاجي الرياضي.

---

(١) انظر: منهج البحث العلمي لهاني يحيى نصري ص٣٦ ـ ٤٥.

ومع أن التحليل في جوهره بنية عقلية إلا أنه يمكن أن يطبق في الحسيات بحيث يكون هناك تحليل عقلي وتحليل تجريبي فتحليل الزمن إلى أقسامه الماضي والحاضر والمستقبل هو تحليل عقلي وتحليل الماء إلى عنصر الهيدروجين والأكسجين هو تحليل تجريبي وفي كلا القسمين يظهر أن التحليل له طبيعة وصفية فقط بخلاف السبر والتقسيم فله طبيعة وصفيه ونقدية في آن معًا.

ثانيًا: الدوران (الإطراد والانعكاس):

وهو المسلك الأصولي الثاني الذي هو أحد عمد الفقهاء للكشف عن العلة وهم يقولون: (الحكم يدور مع علته وجوداً وعدمًا) أي أن العلة كلما وجدت وجد الحكم وكلما انعدمت انعدم الحكم وله ألقاب أشهرها: الدوران أو (الطرد والعكس) وربما سمي الجريان ونحوها؛ والدوران مركب من قسمين: أن يوجد الحكم كلما وجدت العلة وهذا هو الدوران الوجودي وهو الطرد أو الإطراد الذي هو أحد مسالك العلة عند من يجعله مسلكًا مستقلًا[1] والقسم الثاني أن ينعدم الحكم كلما انعدمت العلة وهو الدوران العدمي أو العكسي والعكس ليس مسلكًا من مسالك العلة ولا من طرق نقضها إذ عدم العلة لا يستلزم عدم الحكم إذ قد يكون الحكم معللًا بأكثر من علة فإذا انتفت إحداها بقي الحكم لوجود الأخرى ولهذا المشكل رجح الغزالي وغيره التفصيل: فإن كان الحكم معللًا بعلة واحدة فإن انتفاءها مستلزم لانتفاء الحكم، وإن كان معللًا بأكثر من علة لم يكن كذلك[2].

(١) انظر: إرشاد الفحول للشوكاني ص٤٩٣.

(٢) انظر: المستصفى للغزالي ٢/٩٧ ـ ٩٨، ومباحث العلة في القياس لعبدالحكيم السعدي ص٢١٧.

ومن هنا كان الدوران ـ كالسبر والتقسيم ـ منه اليقيني ومنه الظني فإن كان الحكم دائرًا مع العلة وجودًا وعدمًا كان يقينيًا متى ما تم الاستقراء بحيث كلما وجدت وجد الحكم وكلما انعدمت انعدم الحكم مما يعني أن الدوران مفتقر إلى مستند عقلي ليكون يقينيًا وهذا المستند العقلي هو أحد أمرين: (إما السبر والتقسيم وإما الاستقراء التام)[1] بحيث يظهر عمل الاستقراء التام حين نتصفح علاقة العلة مع المعلول فنجدها في كل الحالات خاضعة للدوران بحيث كلما وجدت وجد الحكم وكلما انتفت انتفى الحكم فهنا نجزم بيقينية الدوران وكذلك حين نقسم أوصاف المعلول ونختبرها واحدًا واحدًا ثم نتحقق من الوصف المؤثر الذي نثبته من جهة ونعزل سائر الأوصاف من جهة أخرى فحينها يكون الدوران يقينيًا وما عدا هذا فهو ظني الدلالة.

والدوران أوسع من كونه مسلكًا للكشف عن العلة إذ قد يكشف عن العلة المؤثرة وقد يكشف عن مطلق الاقتران بين أمرين يدور كل منهما مع الآخر دون أن تخضع علاقتها للعلاقة السببية العلية ومن أمثلة الدوران الذي لا يقوم على العلاقة العلية ما يلي[2]:

١ ـ دوران الجوهر مع العرض والعرض مع الجوهر.

٢ ـ ذات الله وصفاته.

٣ ـ المتضايفان كالأبوة والبنوة.

٤ ـ الجهات الست.

٥ ـ الحد والمحدود.

---

(١) انظر: المنطق عند ابن تيمية لعفاف العمري ص ١٧٦ ـ ١٨٧.

(٢) مناهج البحث عند مفكري الإسلام للنشار ص ١٢٨.

ومن هنا فإن الدوران كاشف عن العلاقة المتلازمة بين المتداورين ولا يكون كاشفًا عن خصوص العلية إلا بشروط إضافية تنضم إليه وهي شروط ترجع لخصوص كل دوران وهذا ما يؤكد ما سبق بيانه من احتياجه إلى مسالك أخرى.

قال النشار: (وهذا المسلك هو قانون التلازم في الوقوع وفي التخلف عند مل... وهو يستند إلى أن العلة إذا حضرت حضر معلولها وإذا غابت غاب)[1].

إلا أن (مل) جعل التلازم دليل على العلية بينما اعتبر الفقهاء أن الدوران ربما كان دليلًا وربما لم يكن وإنه إنما يكون دليلًا على العلة حين ينضم إليه شروط أخرى عقلية وإجرائية خاصة ومن هنا امتاز جهد الفقهاء في بحث هذا المكون المنطقي بما حقق له التفرد والدقة من جهات:

أنهم وسعوا العلاقة التلازمية فيه بين المتداورين وأضافوا بعض الشروط التي تعزله إلى مسلك للتعليل ومسلك لمطلق الاقتران وهذا بعينه ما آل إليه المنطق المعاصر من تطوير مفهوم السببية إلى القانون مع فارق معرفي يحسب لصالح الجهد الفقهي وهو أن الدوران عند الفقهاء مع توسيعهم لدلالته لم يقم أحد فيهم بإلغاء دلالته العلية بخلاف بعض المناطقة المحدثين الذين اكتفوا بمفهوم القانون ملغين في ذات الوقت الحاجة لبحث علل الأشياء وبهذا يقف الجهد الأصولي بين موقف مل الذي حصر هذا المسلك في الكشف عن العلل وموقف المعاصرين الذين حصروا الدوران في مطلق العلاقة الوظيفية إذ منه ما يصلح لكشف العلل والأسباب بشروطه ومنه ما يكتفى فيه بكشف مطلق العلاقة.

---

(١) مناهج البحث عند مفكري الاسلام ص ١٢٨.

إن الدوران عملية عقلية إجرائية مما يعني أنه يستند إلى أسس العقل واشتراطات الحس معًا بخلاف الطرق التي ذكرها (مل) فتبعًا لموقفه الحسي أنكر البعد العقلي في هذا المسلك فلم يستطع البرهنة على فكرة الإطراد!

كما أن شقه التجريبي ينفرد عن جهد العقلين الذين يقصرون العلاقات في مجرد العقل مهملين الحس في ذات الوقت مما يعني أن هذا المسلك الأصولي انفرد باشتماله على الحق الذي توزع في الموقفين العقلي والحسي.

إنه جهد مركب من أهم عمليتين يعتمد عليها المنطق الحديث في التحقق من الفروض فجانبه الوجودي يقابل التلازم في الوقوع عند مل أو قاعدة الحضور عند بيكون وجانبه العدمي يقابل التلازم في التخلف عند مل أو قائمة الغياب عند بيكون وإذا كان التغير النسبي راجع إلى علاقة التخلف كان هذا المسلك يضم أهم المسالك التي فصلها المناطقة المحدثون وهذا التركيب أسهل من التفصيل إذ أن التطبيق الإجرائي للتحقق من الفروض بجعل استعمال المسلكين معًا أسهل من استعمال مسلك في تجارب خاصة واستعمال مسلك آخر في تجارب أخرى مع صعوبة العزل في المستوى العملي التطبيقي.

المطلب الثالث: الاستدلال الفطري:

والاستدلالات الفطرية تتصف بأنها محققة للعدل مع كونها عادلة في نفسها وهي مما يشترك الناس في قبولها مما يعني أنها من خصائص الإنسانية كما تتسم بسهولة الاستخدام مع وفاءها بالغرض منها مع تحصيل اليقين بنتائجها ولهذا أكدتها شرائع الأنبياء كما سيتضح في أمثلتها من القرآن الكريم والسنة المطهرة.

وكما سبق من إرجاع الشمول والاستقراء إلى التمثيل يتضح أن قياس التمثيل قياس فطري يقيني إذ تفتقر إليه المقاييس الصناعية مع عدم احتياجه إليها إلا أن الجزم بفطريته لا يعني أن فطريته المقصودة هي التي هو عليها في كتب أصول الفقه وهذا بسبب أن العوامل الفكرية والعقدية للمشتغلين بهذا العلم قد تركت آثارها التي حورت فيه وعدلت من مفهومه وأخرجته في كثير من الأحيان من التمثل الفطري اليقيني إلى التمثيل الصناعي الذي لا يدرك إلا بتكلف ومشقة وبسبب كثرة ما لحق هذا الاستدلال من آراء الطوائف التي أخرجته عن حقيقته وأضعفت من يقينيته فسأعرض عن تتبع ذلك مكتفيًا بالصورة الصحيحة لإمكانية توصيفها دون تتبع الصور الخاطئة لكثرتها وانتشارها ولخروجها عن مقصود البحث.

وقياس التمثيل يتركب من قسمين: قياس الطرد وقياس العكس مما يقتضي أفراد كل قسم بالإيضاح إلا أن الاستدلالات الفطرية لا تنحصر في الطرد والعكس بل هي: (الطرد، والعكس، وقياس الأولى، والاستدلال بالآيات) ووجه التقسيم راجع إلى أن هذه الموازين تنقسم إلى (قسمين أساسيين: قسم يأخذ بالاشتراك وقسم يأخذ بالاختلاف، أما القسم الأول فينبني على اعتبار الجامع بين الأفراد وهو على ضربين: أحدهما الميزان الذي يعتبر الجامع

المتماثلة أفراده والثاني الميزان الذي يعتبر الجامع المتفاضلة أفراده فإن كان الأول فهو قياس الطرد وإن كان الثاني فهو قياس الأولى، وأما القسم الثاني فينبني على اعتبار الفارق بين الأفراد وهو كذلك نوعان: أحدهما الميزان الذي يعتبر الفارق اللازم عن التضاد والثاني الميزان الذي يعتبر الفارق اللازم عن التعيين فإن كان الأول فهو قياس العكس وإن كان الثاني فهو الاستدلال بالآيات)[(١)].

فكون القياس راجع إلى إدراك التشابه أو الاختلاف يقتضي أن (القياس الصحيح من باب العدل فإنه تسوية بين المتماثلين وتفريق بين المختلفين)[(٢)] وإدراك التماثل والاختلاف هي خاصة العقل؛ وإيضاحها على وجه التفصيل كما يلي:

أولًا: الطرد:

أ ـ مفهومه ومجاله:

وقياس الطرد هو: (إثبات مثل حكم الأصل في الفرع لاجتماعها في علة الحكم)[(٣)] ففي هذا التعريف النص على خصوص الطرد في الفقهيات التي يقوم فيها الإطراد على الأصل والفرع والعلة والحكم مع أن الطرد في بنيته المنطقية راجع إلى تماثل شيئين لاشتراكهما في علة واحدة سواء كانا أمرين ماديين أم موقفين أم مقولتين أم غير ذلك مما يعني أن بنيته المنطقية تتكئ على

---

(١) تجديد المنهج في تقويم التراث لطه عبدالرحمن ص٣٦٨.

(٢) الفتاوى لابن تيمية ١٩/ ٢٨٨.

(٣) المعتمد لأبي الحسين ٣/ ٤٤٤ والأحكام للآمدي ٣/ ١٨٤.

خصائص[1] ثلاث: أن يقوم على مبدأ اعتبار الشيء بمثله فمتى تماثل أمران أخذ أحدهما ما يأخذه الآخر من الأحكام المتعلقة بموضع التماثل كما أنه يعتمد مبدأ التسوية بين المتماثلين كما إذا رأى المستدل هذا الكذب للرسل وهذا الكذب للرسل فحكم على تكذيب الرسل الذي يشتركان فيه بكونه يورث الهلاك ومبدأ التساوي مما يعتمده الاستنتاج الرياضي إذ أن القول بأن أ = ب وَ ب = ج إذن أ = ج إذ المقدمة مساوية للنتيجة فكان بهذا محقق لليقين المطلق لهذه الخاصية وإنما يدخله الظن من جهة تحقق التساوي في الأعيان المشخصة وهو قدر زائد على مطلق التساوي الذهني كما أنه الأصل الفطري لقياس الشمول والتمثيل معًا إذ يرجع قياس الطرد إلى القضية الكلية الشرطية التالية: (إذا ثبت الوصف الجامع ثبت معه الحكم) وتحققها في التمثيل بتحقق الأفراد المتماثلة، وتحققها في الشمول من جهة أن العلم بتماثل أفراد الكلية هو أساس العلم بكليتها وعلى ذلك فمتى ما تماثل أمران في جامع واحد أخذ كل واحد منهما حكم الآخر ومع فطرية هذا المسلك الاستدلالي ويقينيته إلا أنه كسائر المقاييس من حيث تأثره بموضوع المقيس إذ أن الموضوع المقيس يفرض شروطًا إضافية تحد من إطلاقه بحيث لا تتحقق يقينيته الاستدلالية إلا مع اعتبار هذه الشروط ثم إن الموضوعات التي يزنها هذا المسلك ثلاثة: الحسيات والفقهيات والغيبيات.

ففي الحسيات والفقهيات لا إشكال في اعتماده بحيث يقاس دواء بدواء آخر في نفعه لهذا المرض وكما يقيس الناس كل الحسيات من المطعومات والمشروبات والملبوسات ونحوها وأما الفقهيات فهو مسلك فقهي معتمد بشروطه التي ترجع لأركانه إذ أن الموضوع الفقهي يتطلب وجود: النص

---

(١) تجديد المنهج في تقويم التراث لطه عبدالرحمن ص ٣٦٨

(الأصل) والفرع والعلة (الجامع) والحكم، ولكل واحدة منها شروط يرجع فيها للبحث الفقهي[١]. وأما الغيبيات فهي منقسمة إلى قسمين: الله سبحانه وتعالى وسائر أمور الآخرة فأما سائر أمور الآخرة فيصح فيها قياس الطرد الذي هو موضوع هذا المبحث بشروطه كما سيأتي التمثيل بذلك من القرآن والسنة لاحقًا.

وأما استعمال قياس الطرد في حق الله سبحانه وتعالى فلا يصح إذ حقيقة الطرد إعطاء الشيء حكم نظيره ولما كان الخالق العظيم لا يماثل المخلوقات لم يجز استعماله في حقه لعدم المماثلة بين الخالق والمخلوق ولعدم المماثلة بين الخالق والمخلوق في نفس الأمر نهى عن إجراء المماثلة بينهما قال ابن عثيمين: (قال تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾[الشورى: ١١]، وقال: ﴿فَلَا تَضْرِبُوا۟ لِلَّهِ ٱلْأَمْثَالَ﴾[النحل: ٧٤]، ففي الآية الأولى نفى أن يكون له مماثل مع إثبات السمع والبصر له وفي الثانية نهى أن تضرب له الأمثال فجمع في هاتين الآيتين بين النفي والنهي)[٢].

فمن خلال عدم تماثل الخالق والمخلوق في نفس الأمر لم يصح أي قياس يعتمد علاقة التساوي سواء كان قياس تمثيل أو قياس منطقي قال شيخ الإسلام ابن تيمية: (ومما يوضح هذا أن العلم الإلهي لا يجوز أن يستدل فيه بقياس تمثيلي يستوي فيه الأصل والفرع، ولا بقياس شمولي تستوي فيه أفراده فإن الله سبحانه ليس كمثله شيء، فلا يجوز أن يمثل بغيره، ولا يجوز

---

(١) خالف الظاهرية في حالات من القياس مع تقريرهم حجية القياس في الحسيات والقياس المنصوص عليه شرعًا وقياس الأولى والقياس في معنى الأصل وهم يسمون هذه الأقيسة استدلالًا. انظر: المستصفى للغزالي ٢٨٣، والبحر المحيط للزركشي ٥/ ٢٠.

(٢) تقريب التدمرية لابن عثيمين ص ٢١.

أن يدخل هو وغيره تحت قضية كلية تستوي أفرادها.

ولهذا لما سلك طوائف من المتفلسفة والمتكلمة مثل هذه الأقيسة في المطالب الإلهية لم يصلوا بها إلى اليقين، بل تناقضت أدلتهم، وغلب عليهم ـ بعد التناهي ـ الحيرة والاضطراب، لما يرون من فساد أدلتهم أو تكافئها ولكن يستعمل في ذلك قياس الأولى)[١].

وقياس التمثيل الذي يقصده ابن تيمية هو خصوص قياس الطرد لأنه النوع التمثيلي الذي يعتمد على تماثل المقيس والمقيس عليه كما لا يقصد قياس العكس الذي هو أحد أنواع التمثل الأخرى إذ تم اعتماده في المطالب الإلهية لعدم وجود المحذور بين الأصل والفرع. وعدم صلاحية قياس الطرد في حق الخالق والمخلوق لا يعني عدم اعتماده في بعض الأمور الدينية الأخرى إذ هي أمور مخلوق ولا محذور من تماثل المخلوقات وإن كانت من أمور الغيب أو من المقولات الدينية مطلقًا كما أن عدم اعتماده في موضوع الخالق خاصة لا يعني عدم فطريته ويقينيته وإنما يعني تحديد مجاله الاستدلالي بحصره في المقولات الدينية دون الخالق سبحانه وتعالى.

ب ـ أمثلة تطبيقية:

ومما يؤكد صحة هذا القياس وفطريته وجواز الاعتماد عليه في المقولات الدينية أن يتم التمثيل له بأمثلة من القرآن الكريم في مقولة دينية:

١ ـ مثال في الوحدانية:

قال تعالى: ﴿إِنَّ مَثَلَ عِيسَىٰ عِندَ ٱللَّهِ كَمَثَلِ ءَادَمَ ۖ خَلَقَهُۥ مِن تُرَابٍ ثُمَّ قَالَ لَهُۥ كُن

(١) درء التعارض لابن تيمية ١/ ٢٩.

فَيَكُونُ ﴾[آل عمران: ٥٩]، فقاس عيسى عليه السلام بآدم في أن الكل مخلوق من تراب وإذا لم يكن مخلوقًا فليس بخالق وهذا لإبطال مقولة النصارى في القول بأنه ابن الله لعدم وجود أب له فمثله بآدم الذي جاء من غير أب ولا أم[1] فالآية تماثل بين عيسى وآدم بمنطوقها مرتبة حكم البشرية على الاثنين وتدل بمفهومها على عدم الألوهية في حق عيسى لعدمها في آدم إلا أن دلالة المفهوم من قياس العكس وسيأتي بيانه ومنطوق الآية يكفي لإثبات ربوبية الله سبحانه وتعالى وخلقه لهذين النبيين المتماثلين في النشأة.

٢ ـ مثال في النبوات:

وأهم استعمالات قياس الطرد في النبوات هو إثبات نبوة النبي المتنازع فيه بقياسه على الأنبياء السابقين بجامع التماثل في الصفات والأحوال أو في ما جاء به من عقائد وشرائع وأخلاق أو فيما يجري على يديه من براهين وآيات كما قال تعالى: ﴿۞ إِنَّآ أَوۡحَيۡنَآ إِلَيۡكَ كَمَآ أَوۡحَيۡنَآ إِلَىٰ نُوحٖ وَٱلنَّبِيِّـۧنَ مِنۢ بَعۡدِهِۦۚ ﴾[النساء: ١٦٣]، وقال تعالى: ﴿ قُلۡ مَا كُنتُ بِدۡعٗا مِّنَ ٱلرُّسُلِ ﴾[الأحقاف: ٩]، وقال تعالى: ﴿ وَلَقَدۡ أَرۡسَلۡنَا رُسُلٗا مِّن قَبۡلِكَ ﴾ [الرعد: ٣٨]، وقال تعالى: ﴿ مَّا يُقَالُ لَكَ إِلَّا مَا قَدۡ قِيلَ لِلرُّسُلِ مِن قَبۡلِكَۚ ﴾[فصلت: ٤٣]، وقال تعالى: ﴿ كَذَٰلِكَ يُوحِيٓ إِلَيۡكَ وَإِلَى ٱلَّذِينَ مِن قَبۡلِكَ ٱللَّهُ ٱلۡعَزِيزُ ٱلۡحَكِيمُ ﴾[الشورى: ٣].

قال الشنقيطي عند كلامه على آية الأحقاف: (ومعنى الآية: قل لهم يا نبي الله ما كنت أول رسول أرسل إلى البشر بل قد أرسل الله قبلي جميع الرسل إلى البشر فلا وجه لاستبعادكم رسالتي واستنكاركم إياها لأن الله أرسل قبلي

---

(١) كما يمكن اعتبار هذا القياس من باب الأولى إذ أن خلق آدم من تراب من غير أب ولا أم أعجب وأظهر من خلق عيسى من أم بلا أب وهذا ما استعمله ابن تيمية في الجواب الصحيح ٤/ ٥٥.

رسلًا كثيرة)[1].

وقال تعالى: ﴿وَمَآ أَرۡسَلۡنَا مِن قَبۡلِكَ إِلَّا رِجَالٗا نُّوحِيٓ إِلَيۡهِمۡۖ فَسۡـَٔلُوٓاْ أَهۡلَ ٱلذِّكۡرِ إِن كُنتُمۡ لَا تَعۡلَمُونَ﴾ [النحل: ٤٣]، فقاس النبي محمد عليه السلام على الأنبياء قبله بحيث إن الجميع يشتركون في الأحوال والصفات وفي المضامين الإيمانية التي قدموها إلى الأمم وفي الآيات التي تجري على يدهم دالةً على صدقهم وفي عاقبة من كذبهم وإن مصيره الهلاك فهذا التماثل المشترك بينهم يعني أن لهم نفس الحكم فلا يمكن أن يثبت أحد من الناس نبوة نبي من الأنبياء لعلة إلا وهي موجودة في سائر الأنبياء وإنما وقع التمايز في آحاد الأحوال والخصائص والآيات.

وفي قصة النجاشي ﷺ حين طلب من الصحابة قراءة شيء مما جاء به النبي محمد ﷺ وكان عالمًا بما جاء به موسى وعيسى عليهم السلام فلما قرأ عليه الصحابة أول سورة مريم بكى النجاشي وقال: (ان هذا الكلام والذي جاء به موسى ليخرج من مشكاة واحدة)[2] إذ حين قاس الكلام الذي سمعه بالكلام الذي يعرف صحته عن موسى وعيسى عليهما السلام حكم بنبوة النبي عليه السلام لتماثل المحتوى.

وفي قصة ورقة بن نوفل ﷺ حين قاس ما حصل للنبي في غار حراء بما كان يحصل لموسى عليه السلام علم أنه نبي لنفس الحال الذي نزل به

---

(١) أضواء البيان للشنقيطي ٣/ ٣٧٧.

(٢) مسند أحمد رقم (١٧٤٠) ومسند اسحاق بن راهوية رقم (١٨٣٥) سيرة ابن هشام ١/ ٢٨٩، وحسن إسناده أكرم ضياء العمري في السيرة النبوية الصحيحة ١/ ١٧٤ وشعيب الارنوؤط في تحقيق المسند.

وذكر أن هذا (هو الناموس الذي كان يأتي موسى عليه السلام)[(١)].

٣ ـ أمثلة في اليوم الآخر:

وقد أثبت الله البعث بقياس الطرد حيث قاس البعث على عدد من الأمور التي يقر بها المخالف إلا أن إثبات البعث عقلًا أتى بقياس الأولى حينًا وبقياس الطرد حينًا والمهم هو أمثلة الطرد على هذه المقولة العقدية الكبرى وهي:

أ ـ قياس البعث على إحياء الأرض بعد موتها:

حيث أثبت الله سبحانه البعث بقياسه على إحياء الأرض بالنبات وإخراج الحب الميت حيًا نافعًا فقال تعالى: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِى يُرۡسِلُ ٱلرِّيَٰحَ بُشۡرَۢا بَيۡنَ يَدَىۡ رَحۡمَتِهِۦۖ حَتَّىٰٓ إِذَآ أَقَلَّتۡ سَحَابًا ثِقَالٗا سُقۡنَٰهُ لِبَلَدٖ مَّيِّتٖ فَأَنزَلۡنَا بِهِ ٱلۡمَآءَ فَأَخۡرَجۡنَا بِهِۦ مِن كُلِّ ٱلثَّمَرَٰتِۚ كَذَٰلِكَ نُخۡرِجُ ٱلۡمَوۡتَىٰ لَعَلَّكُمۡ تَذَكَّرُونَ﴾ [الأعراف: ٥٧]، فقاس إحياء الموتى على البلد الميت وصرح بالأصل والفرع والجامع بعبارة صريحة في التمثيل وقال تعالى: ﴿ يُخۡرِجُ ٱلۡحَيَّ مِنَ ٱلۡمَيِّتِ وَيُخۡرِجُ ٱلۡمَيِّتَ مِنَ ٱلۡحَيِّ وَيُحۡيِ ٱلۡأَرۡضَ بَعۡدَ مَوۡتِهَاۚ وَكَذَٰلِكَ تُخۡرَجُونَ﴾ [الروم: ١٩]، وقال تعالى: ﴿ وَٱللَّهُ ٱلَّذِىٓ أَرۡسَلَ ٱلرِّيَٰحَ فَتُثِيرُ سَحَابٗا فَسُقۡنَٰهُ إِلَىٰ بَلَدٖ مَّيِّتٖ فَأَحۡيَيۡنَا بِهِ ٱلۡأَرۡضَ بَعۡدَ مَوۡتِهَاۚ كَذَٰلِكَ ٱلنُّشُورُ﴾ [فاطر: ٩] وغيرها من الآيات التي يظهر فيها أعمال هذا الضرب من القياس.

ب ـ قياس البعث على إخراج النار من الشجر الأخضر:

حيث أثبت أن البعث بقياس البعث على نظيره وهو إخراج النار من الشجر الأخضر بجامع قدرة الله بينهما قال تعالى: ﴿ وَضَرَبَ لَنَا مَثَلٗا وَنَسِىَ خَلۡقَهُۥۖ قَالَ مَن يُحۡيِ ٱلۡعِظَٰمَ وَهِىَ رَمِيمٞ ﴿٧٨﴾ قُلۡ يُحۡيِيهَا ٱلَّذِىٓ أَنشَأَهَآ أَوَّلَ مَرَّةٖۖ وَهُوَ بِكُلِّ خَلۡقٍ

(١) البخاري، باب: كيف كان بدء الوحي رقم (٣) والناموس هو صاحب السر وهو جبريل عليه السلام، انظر: فتح الباري لابن حجر ١/ ٣٠.

عَلِيمٌ ﴿٧٩﴾ ٱلَّذِى جَعَلَ لَكُم مِّنَ ٱلشَّجَرِ ٱلْأَخْضَرِ نَارًا فَإِذَآ أَنتُم مِّنْهُ تُوقِدُونَ ﴿٨٠﴾﴾ [يس: ٧٨ ـ ٨٠]، فكما أخرج النار من الشجر فسيخرج الموتى من الأرض سبحانه وتعالى.

ج ـ قياس البعث في الآخرة على إحياء الموتى في الدنيا:

حيث إن الله أحيى بعض الموتى في هذه الدنيا فكذلك يستطيع سبحانه إحياء الموتى في الآخرة كذلك؛ قال تعالى: ﴿وَإِذْ قُلْتُمْ يَٰمُوسَىٰ لَن نُّؤْمِنَ لَكَ حَتَّىٰ نَرَى ٱللَّهَ جَهْرَةً فَأَخَذَتْكُمُ ٱلصَّٰعِقَةُ وَأَنتُمْ تَنظُرُونَ ﴿٥٥﴾ ثُمَّ بَعَثْنَٰكُم مِّنۢ بَعْدِ مَوْتِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ ﴿٥٦﴾﴾ [البقرة: ٥٥ ـ ٥٦]، وقال تعالى: ﴿وَإِذْ قَتَلْتُمْ نَفْسًا فَٱدَّٰرَٰٔتُمْ فِيهَا ۖ وَٱللَّهُ مُخْرِجٌ مَّا كُنتُمْ تَكْتُمُونَ ﴿٧٢﴾ فَقُلْنَا ٱضْرِبُوهُ بِبَعْضِهَا ۚ كَذَٰلِكَ يُحْىِ ٱللَّهُ ٱلْمَوْتَىٰ وَيُرِيكُمْ ءَايَٰتِهِۦ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ ﴿٧٣﴾﴾ [البقرة: ٧٢ ـ ٧٣] فقاس البعث على إحياء بعض الموتى في هذه الدنيا.

فمن هذه التطبيقات القرآنية يتحقق أن قياس الطرد مسلك عقلي لإثبات المقولات الدينية.

ثانيًا: العكس:

١ ـ مفهومه: يرجع مفهوم العكس إلى الضرب الثاني من القياس الأصولي المكون من الطرد والعكس وهو قياس فطري ويعني: إثبات نقيض حكم الأصل في الفرع لافتراقهما في علة الحكم[١] ويقوم العكس على خصائص هي[٢]:

---

(١) انظر: المعتمد لأبي الحسين البصري ٣/ ٤٤٤، والأحكام للآمدي ٣/ ١٨٣.

(٢) انظر: تجديد المنهج في تقويم التراث لطه عبدالرحمن ص ٣٧٠.

أنه يقوم على اعتبار الشيء بضده مما يعني أنه يرجع إلى عدم التناقض مما يستلزم الكشف عن الفروق التي تتحقق بها الضدية كما يعتمد مبدأ التفريق بين المختلفين فإذا ثبت التضاد وجب التفريق في الحكم والثمرة، كما أنه هو الأصل العدمي لقياس التمثيل والشمول إذ يرجع للقضية الكلية الشرطية التالية: (إذا انتفى الوصف الجامع انتفى معه الحكم).

ومن هنا فإن العكس الأصولي إما أن يكون من باب التناقض المنطقي أو من باب التضاد حيث إن المنطق الصوري في تقابل القضايا[1] إما أن يرجع ذلك للتناقض أو للتضاد والتناقض هو اختلاف قضيتين في الإيجاب والسلب بحيث يقتضي لذاته صدق إحداهما وكذب الأخرى فإذا قلنا: محمد ناجح اقتضى أن لا يصدق في ذات الوقت أن تقول محمد ليس بناجح وإذا قلنا: محمد ليس بناجح اقتضى أن لا يصدق في ذات الوقت أن تقول محمد ناجح إذ أن التناقض بين الحكمين أمر حتمي ولابد مما يمتنع معه صدقهما معًا أو كذبهما معًا ولاشك أن هذا الضرب من الاختلاف داخل في مفهوم العكس الأصولي إذا استقر أن العكس إنما يعتمد على ثبوت الفرق بين الأصل والفرع ومعلوم أن التناقض يقتضي تحقق الفرق بين النقيضين ضرورةً بسبب أن النقيضين لا يجتمعان ولا يرتفعان.

أما التضاد فهو أنه إذا كذبت إحدى القضيتين فلا يقتضي صدق الأخرى بينما إذا صدقت إحداهما كذبت الأخرى فإذا قلنا هذا اللون أحمر اقتضى أنه لا يصدق في ذات الوقت أن تقول هذا اللون ليس بأحمر أما إذا قلت هذا اللون ليس بأحمر فإنه لا يقتضي أن يثبت ضده بأن يكون أخضر ـ مثلًا ـ إذ قد يكون أصفر أو أزرق أو غيرها.

---

(١) انظر: ضوابط المعرفة للميداني ص ١٥٣.

مما يعني أن الضدين لا يجتمعان لكن قد يرتفعان ولهذا فنفي العلة في الحكم لا يستقيم على مبدأ التضاد المنطقي مما يعني أن التضاد غير معتبر في العكس الأصولي ويؤكده أن الصواب أن انتفاء العلة لا يدل على انتفاء الحكم إلا إذا كان الحكم معلولًا لعلة واحدة مما يستلزم أن ارتفاعها لا يعني ارتفاع الحكم إن كان هناك أكثر من علة واحدة.

ومن هنا كان العكس الأصولي موافق من حيث البنية الاستدلالية للتناقض بالمفهوم المنطقي.

وبالنظر إلى طبيعة العكس يتضح أنه لا محذور من اعتماده دليلًا في المطالب الإلهية إذ أنه لا يبني الحكم على التماثل بين الخالق والمخلوق وحيث إنه يعتمد الفرق بين المقيس والمقيس عليه فهذا يعني مناسبته للاستدلالات الإلهية لتحقيقه لمبدأ الفرق بين الخالق والمخلوق كما يصلح إعماله في سائر الأمور المختلفة بما يناسب ذلك.

٢ ـ أمثلة تطبيقية:

استعمل العكس في القرآن الكريم والسنة النبوية لأغراض عقدية وفقهية مما يعني اعتباره دليلًا عقليًا صحيحًا في المقولات الدينية وغيرها وقد غلب على مقصوده الإبطال والهدم مما يعني أن له بنية استدلالية نقدية فمن أمثلة ذلك ما يلي:

أ ـ الاستدلال على إبطال ألوهية غير الله سبحانه:

حيث سلك القرآن لإبطال ألوهية غير الله إثبات الفارق بين الله سبحانه وتعالى وسائر المعبودات وإثبات الفارق هو حقيقة قياس العكس سواء تم ذكر أركان القياس أو اكتفي بذكر الفارق الذي هو مناط الاستدلال إذ أن القرآن

الكريم لا يجري على المقاييس الصناعية الخاصة وقد جاء إثبات الفارق عن الخالق والمخلوق على جهتين:

ـ أما بنفي الربوبية عن المعبودات.

ـ وإما بنفي الكمال عندها.

وقد نفى الله ربوبية المعبودات التي عكف عليها المشركون مما يقتضي مخالفتها لله المتصف بالربوبية التامة فإذا انتفت ربوبيتها انتفت عبادتها وقد تم نفي الربوبية عن هذه المعبودات إما بنفي الخلق عنها كما قال تعالى: ﴿ أَفَمَن يَخْلُقُ كَمَن لَّا يَخْلُقُ ﴾[النحل: ١٧]، فهي لا تخلق فلا تستحق العبادة بينما الله سبحانه هو الخالق فيستحق العبادة، وقال تعالى: ﴿وَاتَّخَذُوا مِن دُونِهِۦٓ ءَالِهَةً لَّا يَخْلُقُونَ شَيْـًٔا وَهُمْ يُخْلَقُونَ﴾[الفرقان: ٣]، وقال تعالى: ﴿ هَٰذَا خَلْقُ اللَّهِ فَأَرُونِي مَاذَا خَلَقَ الَّذِينَ مِن دُونِهِۦ ۚ بَلِ الظَّالِمُونَ فِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ ﴾[لقمان: ١١].

قال ابن القيم: (فلله ما أحلى هذا اللفظ وأوجزه وأدله على بطلان الشرك فإنهم إن زعموا أن آلهتهم خلقت شيئًا مع الله طولبوا بأن يروه إياه وإن اعترفوا بأنها أعجز وأضعف وأقل من ذلك كانت إلهيتها باطلًا ومحالًا)[1].

وكما أبطلها سبحانه بنفي خلقهم للمخلوقات فأبطلها بنفي ملكهم لشيء كما قال تعالى: ﴿ قُلِ ادْعُوا الَّذِينَ زَعَمْتُم مِّن دُونِ اللَّهِ ۖ لَا يَمْلِكُونَ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ فِي السَّمَاوَاتِ وَلَا فِي الْأَرْضِ وَمَا لَهُمْ فِيهِمَا مِن شِرْكٍ وَمَا لَهُ مِنْهُم مِّن ظَهِيرٍ﴾[سبأ: ٢٢]، وقال تعالى: ﴿ أَمِ اتَّخَذُوا مِن دُونِ اللَّهِ شُفَعَاءَ ۚ قُلْ أَوَلَوْ كَانُوا لَا يَمْلِكُونَ شَيْـًٔا وَلَا يَعْقِلُونَ﴾ [الزمر: ٤٣] وكما أبطلها بنفي الخلق والملك أبطلها بنفي التدبير إما بنفي النفع والضر كما قال تعالى: ﴿ قُلْ مَن رَّبُّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ قُلِ اللَّهُ ۚ قُلْ أَفَاتَّخَذْتُم

(١) الصواعق المرسلة لابن القيم ٢/ ٤٦٥.

مِّن دُونِهِۦٓ أَوْلِيَآءَ لَا يَمْلِكُونَ لِأَنفُسِهِمْ نَفْعًا وَلَا ضَرًّا ۚ قُلْ هَلْ يَسْتَوِى ٱلْأَعْمَىٰ وَٱلْبَصِيرُ أَمْ هَلْ تَسْتَوِى ٱلظُّلُمَٰتُ وَٱلنُّورُ ۗ أَمْ جَعَلُوا۟ لِلَّهِ شُرَكَآءَ خَلَقُوا۟ كَخَلْقِهِۦ فَتَشَٰبَهَ ٱلْخَلْقُ عَلَيْهِمْ ۚ قُلِ ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَىْءٍ وَهُوَ ٱلْوَٰحِدُ ٱلْقَهَّٰرُ ﴾ [الرعد: ١٦]، وأما بنفي هداية الخلق كما قال تعالى: ﴿ قُلْ هَلْ مِن شُرَكَآئِكُم مَّن يَهْدِىٓ إِلَى ٱلْحَقِّ ۚ قُلِ ٱللَّهُ يَهْدِى لِلْحَقِّ ۗ أَفَمَن يَهْدِىٓ إِلَى ٱلْحَقِّ أَحَقُّ أَن يُتَّبَعَ أَمَّن لَّا يَهِدِّىٓ إِلَّآ أَن يُهْدَىٰ ۖ فَمَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ ﴾ [يونس: ٣٥] وبهذا أبطل الله سبحانه ربوبية هذه المعبودات بإبطال الخلق والملك والتدبير وفصل في كل واحد والربوبية هي إفراد الله بالخلق والملك والتدبير(١) فجاء هذا غاية في تحقق المراد إذ ثبت بذلك الفرق في الربوبية غاية الثبات والظهور.

وكما نفى الربوبية عن المعبودات نفى اتصافها بالكمال مفرقًا بذلك بين الخالق الكامل والمخلوق الناقص مما يقتضي أن المختلفات لا ترجع لحكم واحد فالخالق الكامل يقتضي كماله عبادته ومحبة والمخلوق الناقص يقتضي نقصه عدم عبادته، وقد قرر الله سبحانه عدم كمال المعبودات من دونه بنفي صفات الكمال فنفى عنها السمع والبصر كما قال تعالى على لسان إبراهيم: ﴿ إِذْ قَالَ لِأَبِيهِ يَٰٓأَبَتِ لِمَ تَعْبُدُ مَا لَا يَسْمَعُ وَلَا يُبْصِرُ وَلَا يُغْنِى عَنكَ شَيْـًٔا ﴾ [مريم: ٤٢]، وقال: ﴿ قَالَ هَلْ يَسْمَعُونَكُمْ إِذْ تَدْعُونَ ﴾ [الشعراء: ٧٢].

كما نفى عنها القدرة على الكلام كما قال تعالى: ﴿ فَسْـَٔلُوهُمْ إِن كَانُوا۟ يَنطِقُونَ ﴾ [الأنبياء: ٦٣]، وقال تعالى: ﴿ أَلَمْ يَرَوْا۟ أَنَّهُۥ لَا يُكَلِّمُهُمْ وَلَا يَهْدِيهِمْ سَبِيلًا ۘ ٱتَّخَذُوهُ وَكَانُوا۟ ظَٰلِمِينَ ﴾ [الأعراف: ١٤٨]، وقال تعالى: ﴿ وَضَرَبَ ٱللَّهُ مَثَلًا رَّجُلَيْنِ أَحَدُهُمَآ أَبْكَمُ لَا يَقْدِرُ عَلَىٰ شَىْءٍ وَهُوَ كَلٌّ عَلَىٰ مَوْلَىٰهُ أَيْنَمَا يُوَجِّههُّ لَا يَأْتِ بِخَيْرٍ ۖ هَلْ يَسْتَوِى هُوَ وَمَن يَأْمُرُ بِٱلْعَدْلِ ۙ وَهُوَ عَلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ ﴾ [النحل: ٧٦].

(١) انظر: تجريد التوحيد للمقريزي ص ٨٠، والقول المفيد لابن عثيمين ١/ ٥ ـ ٧.

قال ابن القيم: (فالصنم الذي يُعبد من دونه بمنزلة رجل أبكم لا يعقل ولا ينطق بل هو أبكم القلب واللسان قد عدم النطق القلبي واللسان ومع هذا فهو عاجز لا يقدر على شيء البتة وعلى هذا فأينما أرسلته لا يأتيك بخير ولا يقضي لك حاجة والله ـ سبحانه ـ حي قادر متكلم يأمر بالعدل وهو على صراط مستقيم وهذا وصف له بغاية الكمال والحمد)[١].

ب ـ نفي البقاء والتمكين لمن كذب الرسل:

فإنه لما أهلك المكذبين ـ سبحانه ـ وأنجى المصدقين اقتضى هذا الفرق بينهم فمن كذب هلك وعذب ومن صدق وأطاع فاز ونجى كما قال تعالى: ﴿قَدْ خَلَتْ مِن قَبْلِكُمْ سُنَنٌ فَسِيرُوا فِي ٱلْأَرْضِ فَٱنظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَـٰقِبَةُ ٱلْمُكَذِّبِينَ﴾ [آل عمران: ١٣٧]، وقال: ﴿وَسَكَنتُمْ فِي مَسَـٰكِنِ ٱلَّذِينَ ظَلَمُوٓا۟ أَنفُسَهُمْ وَتَبَيَّنَ لَكُمْ كَيْفَ فَعَلْنَا بِهِمْ وَضَرَبْنَا لَكُمُ ٱلْأَمْثَالَ﴾[إبراهيم: ٤٥]، فعلم من ذلك أن من لم يفعل مثل فعلهم لا يصاب بمثل مصابهم فنفى الحكم لانتفاء علته[٢].

وبكل حال فإن (كل موضع ورد في القرآن فيه تناف بين الأصل والفرع في الحكم لتنافيها في العلة فإنه قياس عكسي)[٣].

ثالثًا: قياس الأولى:

١ ـ مفهومه:

قياس الأولى هو من مفهوم الموافقة باصطلاح المتكلمين وهو دلالة

---

(١) إعلام الموقعين لابن القيم١/ ٢١٢.

(٢) انظر: تفسير النسفي١/ ٢٠٥.

(٣) القياس في القرآن الكريم والسنة لوليد الحسين ص ١١٥.

النص باصطلاح الفقهاء كما يسمى بفحوى الخطاب أو قياس الأولى أو القياس الجلي[١] الذي هو أظهر في الفرع منه في الأصل فالعمى ـ مثلا ـ أكثر عيبًا من العور.

وبهذا ينفرد قياس الأولى عن القياس المساوي في أن العلة في الفرع أظهر منها في الأصل بينما في قياس المساوي يستوي الفرع والأصل في الاتصاف بالعلة ويطلق على النوعين معًا (الأوْلى، والمساوي) عند الأصوليين مفهوم الموافقة باصطلاح المتكلمين ودلالة النص باصطلاح الفقهاء ويسمى هذا الطريق بفحوى الخطاب أو قياس الأولى أو القياس الجلي[٢] إذ أن الخلاف بينهم هل حكم الفرع داخل في المفهوم أم ثابت بطريق القياس؟ فإذا كان داخلًا في المفهوم فهذا يعني أنه من الأصل أي لا حاجة للقياس مما يقضي بيقينيته وثبوته والذين جعلوه من باب القياس قالوا اللفظ لم يدل عليه بخصوصه لكنه في معناه واتفق الفريقان على أنه من أقوى المسالك وأكثرها يقينًا.

ويرى طه عبدالرحمن أن قياس الأولى يتميز بهذه الصفات (إنه ليس بقياس شمول ولا بقياس تمثيل: ذلك أن قياس الشمول يسوي بين جميع الأفراد المندرجة فيه فيكون حكمه في الواحد كالحكم في الجميع بينما قياس الأولى ينفي هذه التسوية وإن قياس التمثيل وإن قدم الأصل على الفرع من حيث إن الأصل هو مصدر الحكم والفرع مقصده فإنه يسوي بينهما في نسبة

---

(١) ففحوى الخطاب، ودلالة النص، ومفهوم الموافقة مترادفة اصطلاحًا، ومعناها: دلالة اللفظ على ثبوت حكم المنطوق به للمسكوت عنه، انظر: روضة الناظر ٢/ ٢٠٠، وشرح الكوكب المنير ٤/ ٤٨١.

(٢) المراجع السابقة

الحكم إليها بينما قياس الأولى لا يمنعه البناء على حكم الأصل من أن يقدم الفرع على الأصل في هذه النسبة.

ـ إن مبناه على أن الفرع أحق بالحكم من الأصل)[١].

فأما أن الفرع أحق بالحكم من الأصل فهو أمر مسلم إذ هذه الأحقية هي خاصة قياس الأولى التي امتاز بها عن سائر القياس وأما إن الأولى شيء والشمول شيء آخر فهو مسلم أيضًا من حيث صورة القياس إذ لكل واحد صورة تخصه وأما الممايزة بين الأولى والتمثيل فليست على إطلاقها إذ إن قياس التمثيل لقب لتمثيل أمر بأمر إما في معنى تساوى فيه الطرفان وأما في معنى مشترك مع ظهوره في الفرع على وجه أكمل مما يعني أن الأولى قسم خاص من التمثيل ثم إن هذا هو حقيقة موقف ابن تيمية الذي يلخص رأيه في هذا المسلك خاصة؛ فهو يرى أن الأولى من التمثيل لا منفردًا عنه وحتى حين يمايز بينه وبين التمثيل فإنما يعني بالتمثيل قياس المساواة حين يقول: (قياس تمثيل يستوي فيه الأصل والفرع)[٢] فهو يمايز بينه وبين التمثيل حين يفسر مراده بالتمثيل الذي لا يجوز اعتماده مما يعني أنه حين يمايز بينهما يخص التمثيل بالمساوي وأما حين يعتبره قسمًا منه يميزه بخاصية الأولوية فمن ذلك قوله إن القياس: (تارة يعتبر فيه القدر المشترك من غير اعتبار الأولوية وتارة يعتبر فيه الأولوية فيؤلف على وجه قياس الأولى وهو إن كان قد يجعل نوعًا من قياس الشمول والتمثيل فله خاصة يمتاز بها عن سائر الأنواع. وهو أن يكون الحكم المطلوب فيه أولى بالثبوت من الصورة المذكورة في الدليل

---

(١) تجديد المنهج في تقديم التراث لطه عبدالرحمن ص ٣٦٩.

(٢) انظر: الدرء لابن تيمية١/ ٢٩.

الدال عليه)[١].

ويؤكد كون الأولى من التمثيل بمعناه العام أن التمثيل اسم يطلق على القياس الأصولي كله وهذا في كل كتب أصول الفقه الإسلامي، ومعلوم أن الأولى أحد مباحثه. **وقياس الأولى تتفرع عليه قاعدتان: قاعدة في السلب وقاعدة في الإيجاب**[٢].

فقاعدة الإيجاب: إن ما ثبت للأصل من صفات محمودة فإن ثبوتها للفرع أولى.

وقاعدة السلب: إن ما انتفى عن الأصل من صفات مذمومة فإن انتفاءها عن الفرع أولى.

وقياس الأولى بقاعدتيه هو المعتمد في الشأن الإلهي لأنه يحقق أمرين: يحقق عدم التماثل بين المقيس والمقيس عليه أي بين الخالق والمخلوق فيسلم بذلك من مقولة التشبيه البدعي والأمر الثاني أن يحقق المعرفة الإلهية إذ لو لا هذا المسلك لما جاز إطلاق صفة واحدة على المخلوق والخالق مما يعني أن وصف الخالق بصفة مع وصف المخلوق بها لا يستقيم إلا على أساس التفاضل فصفة ـ الوجود مثلًا ـ يتصف بها المخلوق الموجود ويتصف بها الخالق لكن على أساس أن اتصاف الخالق بالوجود أولى وأكمل.

ولهذا استعمل هذا في القرآن والسنة وتقريرات السلف واعتمد في الصفات الإلهية إذ كل كمال لا نقص فيه ثبت للمخلوق فالخالق أولى بالاتصاف به وكل نقص انتفى من المخلوق فالخالق أولى بعدم الاتصاف به

(١) شرح العقيدة الاصبهانية لابن تيمية ص ٤٣.

(٢) انظر: تجديد المنهج لطه عبدالرحمن ص ٣٦٩.

وإذا صح اعتماده في العلم الإلهي فيصح اعتماده في ما دون ذلك من أمور الغيب الأخرى كما سيتضح بالأمثلة.

٢ ـ التطبيقات:

استعمل القرآن والسنة قياس الأولى في المقولات الدينية مما يعني أن موضوعه لا يختص بالفقهيات:

أ ـ الصفات الإلهية:

وقد استدل الله سبحانه به على إثبات صفات الكمال ونفي صفات النقص بطريقين[١]:

طريق (الترجيح والتفضيل)، و(طريقة الأثر على المؤثر وإن واهب الكمال أحق به) وفي كل الطريقين سلك قياس الأولى.

طريقة الترجيح والتفضيل:

ومقتضاها أن كل كمال لا نقص فيه ثبت للمخلوق فالله أولى بالاتصاف به وقد نبه القرآن الكريم على هذا من جهات: منها ما ورد من ذكر المثال الأعلى كما قال تعالى: ﴿وَلَهُ ٱلْمَثَلُ ٱلْأَعْلَىٰ فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ۚ وَهُوَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْحَكِيمُ﴾[الروم: ٢٧]، وقوله تعالى: ﴿لِلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِٱلْءَاخِرَةِ مَثَلُ ٱلسَّوْءِ ۖ وَلِلَّهِ ٱلْمَثَلُ ٱلْأَعْلَىٰ ۚ وَهُوَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْحَكِيمُ﴾[النحل: ٦٠]. وقد ورد في تفسير المثل الأعلى عبارات كثيرة للسلف ظاهرها الاختلاف وقد قام العلامة ابن القيم بدراستها وخلص إلى أن الاختلاف فيها إنما هو اختلاف تنوع وقرر من مجموع ذلك أن المثل الأعلى يتضمن أربعة أمور[٢]:

---

(١) انظر: الأدلة العقلية النقلية على أصول الاعتقاد لسعود العريفي ص٣٥٨.

(٢) انظر: الصواعق المرسلة لابن القيم ٣/ ١٠٣٠ ـ ١٠٣٦.

١ ـ ثبوت الصفات العليا لله سبحانه في نفس الأمر.

٢ ـ ثبوتها في العلم والتصور.

٣ ـ الإخبار عنها وذكرها والتذكير بها.

٤ ـ التعبد لله بأكمل عبادة وأمثل توحيد.

أي أن المثل الأعلى الذي هو لله سبحانه يرجع إلى أنه موصوف بالأكمل والأجمل من الصفات ولا يخبر عنه إلا بأحسن الأوصاف والمحاسن ولا يبذل له إلا أحسن العبادات وأمثلها.

ومن الجهات التي تشير إلى التفضيل والترجيح ما ورد من صيغ التفضيل: (افعل) مثل: قوله تعالى: ﴿ٱقْرَأْ وَرَبُّكَ ٱلْأَكْرَمُ﴾ [العلق: ٣]، وقوله: ﴿سَبِّحِ ٱسْمَ رَبِّكَ ٱلْأَعْلَى﴾ [الأعلى: ١]، وقوله: ﴿وَأَنتَ أَرْحَمُ ٱلرَّٰحِمِينَ﴾ [الأعراف: ١٥١]، وقوله تعالى: ﴿أَحْكَمُ ٱلْحَٰكِمِينَ﴾ [هود: ٤٥]، فهذه الصيغ هي البنية الصرفية لقياس الأولى مما يؤكد هذا المعنى قطعًا.

ومن الجهات التي تؤكد التفضيل ما سبق في قياس العكس من نفي المساواة فإذا انتفت المساواة بين الخالق والمخلوق لم يبق إلا أن الخالق أكمل أو أنه أنقص ويستحيل أن يكون أنقص إجماعًا فلم يبق إلا أنه أكمل! ويؤكد هذا أن الفطر قد استقر فيها اتصاف الله بصفات الكمال مع نفي التسوية بينه وبين المخلوقات سبحانه، فعن عدي بن حاتم رضي الله عنه أن النبي سأله: (يا عدي ما يفرُّك؟! أن يقال لا إله إلا الله؟! فهل من إله إلا الله؛ ما يفرُّك؟! أن يقال: الله أكبر؟! فهل شيء أكبر من الله عز وجل.. قال: فأسلمت)[1].

---

(١) الترمذي رقم (٢٩٥٣)، وصححه الألباني في صحيح سنن الترمذي.

طريقة دلالة الأثر على المؤثر:

ومقتضاها إن واجب الكمال لابد أن يكون أكمل من سائر الممكنات فما في المخلوقات من علم يدل على أن الله أعلم وما فيها من حكمة تدل على أن الله أحكم وما فيها من حياة تدل على أن الله أولى بالحياة وما فيها من قوة تدل على أن الله أقوى ومن أظهر أمثلة ذلك قوله تعالى: ﴿فَأَمَّا عَادٌ فَاسْتَكْبَرُوا فِي الْأَرْضِ بِغَيْرِ الْحَقِّ وَقَالُوا مَنْ أَشَدُّ مِنَّا قُوَّةً أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّ اللَّهَ الَّذِي خَلَقَهُمْ هُوَ أَشَدُّ مِنْهُمْ قُوَّةً﴾ [فصلت: ١٥].

ب ـ إثبات البعث:

فقد قرر القرآن إثبات البعث بقياس الأولى من جهات:

حيث أثبت البعث من جهة قياسه على ابتداء الخلق وإن الإعادة أهون من الخلق الأول كما قال تعالى: ﴿وَهُوَ الَّذِي يَبْدَؤُا الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ وَهُوَ أَهْوَنُ عَلَيْهِ﴾ [الروم: ٢٧]، فبين أن الإعادة أولى باليسر والسهولة من الابتداء، وقال تعالى: ﴿أَفَعَيِينَا بِالْخَلْقِ الْأَوَّلِ بَلْ هُمْ فِي لَبْسٍ مِنْ خَلْقٍ جَدِيدٍ﴾ [ق: ١٥]، وقال تعالى: ﴿أَيَحْسَبُ الْإِنْسَانُ أَنْ يُتْرَكَ سُدًى (٣٦) أَلَمْ يَكُ نُطْفَةً مِنْ مَنِيٍّ يُمْنَى (٣٧) ثُمَّ كَانَ عَلَقَةً فَخَلَقَ فَسَوَّى (٣٨) فَجَعَلَ مِنْهُ الزَّوْجَيْنِ الذَّكَرَ وَالْأُنْثَى (٣٩) أَلَيْسَ ذَلِكَ بِقَادِرٍ عَلَى أَنْ يُحْيِيَ الْمَوْتَى (٤٠)﴾ [القيامة: ٣٦ ـ ٤٠] وغيرها من الآيات التي استدل سبحانه فيها على إحياء الموتى من قبورهم بما هو مشاهد من ابتداء الخلق من نطفة فالقادر على النشأة الأولى قادر على النشأة الثانية من باب الأولى[1].

كما أثبت البعث بقياسه على خلق السموات والأرض وإن البعث أولى من خلق السموات والأرض، كما قال تعالى: ﴿لَخَلْقُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ

---

(١) انظر: معالم التنزيل ٥/٩٨، والنكت والعيون ٤/٣٠٩.

أَكْبَرُ مِنْ خَلْقِ ٱلنَّاسِ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ ﴾ [فاطر: ٥٧]، وقال تعالى: ﴿ءَأَنتُمْ أَشَدُّ خَلْقًا أَمِ ٱلسَّمَآءُ ۚ بَنَىٰهَا ﴿٢٧﴾ رَفَعَ سَمْكَهَا فَسَوَّىٰهَا ﴿٢٨﴾ وَأَغْطَشَ لَيْلَهَا وَأَخْرَجَ ضُحَىٰهَا ﴿٢٩﴾ وَٱلْأَرْضَ بَعْدَ ذَٰلِكَ دَحَىٰهَآ ﴿٣٠﴾ أَخْرَجَ مِنْهَا مَآءَهَا وَمَرْعَىٰهَا ﴿٣١﴾﴾ [النازعات: ٢٧ ـ ٣١]، وقال تعالى ﴿أَوَلَمْ يَرَوْا۟ أَنَّ ٱللَّهَ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَلَمْ يَعْىَ بِخَلْقِهِنَّ بِقَٰدِرٍ عَلَىٰٓ أَن يُحْـِۧىَ ٱلْمَوْتَىٰ ۚ بَلَىٰٓ إِنَّهُۥ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ ﴿٣٣﴾﴾ [الأحقاف: ٣٣].

فمن هنا علم أن قياس الأولى من أهم المسالك في إثبات المطالب الإلهية العالية ولهذا جاء مستعملًا في القرآن والحديث ولهذا استعمله السلف في مناظراتهم العقدية مقررين به العقائد الصحيحة أو مبطلين به العقائد الفاسدة.

قال الإمام أحمد في إبطال مسالك الحلولية الذي يقتضي كلامهم فيه القول بحلول الله سبحانه في المخلوقات: (قلنا: قد عرف المسلمون أماكن كثيرة ليس فيها من عظمة الرب شيء فقالوا أي مكان؟ قلنا: أجسامكم وأجوافكم وأجواف الخنازير والحشوش والأماكن القذرة ليس فيها من عظمة الرب شيء... ووجدنا كل شيء أسفل منه مذمومًا يقول الله جل ثناؤه: ﴿إِنَّ ٱلْمُنَٰفِقِينَ فِى ٱلدَّرْكِ ٱلْأَسْفَلِ مِنَ ٱلنَّارِ وَلَن تَجِدَ لَهُمْ نَصِيرًا ﴾ [النساء: ١٤٥]، ﴿ وَقَالَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ رَبَّنَآ أَرِنَا ٱلَّذَيْنِ أَضَلَّانَا مِنَ ٱلْجِنِّ وَٱلْإِنسِ نَجْعَلْهُمَا تَحْتَ أَقْدَامِنَا لِيَكُونَا مِنَ ٱلْأَسْفَلِينَ ﴾ [فصلت: ٢٩]....

ومن الاعتبار في ذلك لو أن رجلًا كان في يده قدح من قوارير صافٍ وفيه شراب صافٍ كان بصر ابن آدم قد أحاط بالقدح من غير ان يكون ابن آدم في القدح فالله وله المثل الأعلى قد أحاط بجميع خلقه من غير أن يكون في شيء من خلقه.

وخصلة أخرى لو أن رجلًا بنى دارًا بجميع مرافقها ثم أغلق بابها وخرج منها كان ابن آدم لا يخفى عليه كم بيت في داره وكم سعة كل بيت من غير أن

يكون صاحب الدار في جوف الدار، فالله وله المثل الأعلى قد أحاط بجميع خلقه وقد علم كيف هو وما هو من غير أن يكون في شيء من خلقه)[١].

رابعًا: الآيات:

والآيات المرادة هي: مخلوقات الرب ومأموراته التي تدل عليه وترشد إلى الإيمان به سبحانه وقد أطلق القرآن والسنة اسم الآية على ثلاثة أنواع يجمعها أنها دالة على الإيمان بالله سبحانه ضرورة وهي: (الآيات الكونية، وآيات الوحي، وآيات الأنبياء الدالة على نبوتهم وصدقهم) وهذه الأقسام الثلاثة ترجع إلى قسمين: الآيات بالمعنى العام والآيات بالمعنى الخاص وبيانها كما يلي:

١ ـ الآيات بالمعنى العام:

وهي مخلوقات الرب سبحانه وتعالى كالشمس والقمر والليل والنهار والسموات والأرض والأنهار والجبال والشجر والدواب وسائر المخلوقات وقد سماها القرآن الكريم آيات كما قال تعالى: ﴿وَجَعَلْنَا ٱلَّيْلَ وَٱلنَّهَارَ ءَايَتَيْنِ ۖ فَمَحَوْنَآ ءَايَةَ ٱلَّيْلِ وَجَعَلْنَآ ءَايَةَ ٱلنَّهَارِ مُبْصِرَةً لِّتَبْتَغُوا۟ فَضْلًا مِّن رَّبِّكُمْ﴾ [الإسراء: ١٢]، فسمى الليل والنهار آيتين وقال تعالى: ﴿وَءَايَةٌ لَّهُمُ ٱلَّيْلُ نَسْلَخُ مِنْهُ ٱلنَّهَارَ فَإِذَا هُم مُّظْلِمُونَ﴾ [يس: ٣٧] وهي تؤكد ما قبلها وقال تعالى: ﴿إِنَّ فِى خَلْقِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱخْتِلَٰفِ ٱلَّيْلِ وَٱلنَّهَارِ وَٱلْفُلْكِ ٱلَّتِى تَجْرِى فِى ٱلْبَحْرِ بِمَا يَنفَعُ ٱلنَّاسَ وَمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مِن مَّآءٍ فَأَحْيَا بِهِ ٱلْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِن كُلِّ دَآبَّةٍ وَتَصْرِيفِ ٱلرِّيَٰحِ وَٱلسَّحَابِ ٱلْمُسَخَّرِ بَيْنَ ٱلسَّمَآءِ وَٱلْأَرْضِ لَءَايَٰتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾ [البقرة: ١٦٤]

---

(١) الرد على الجهمية والزنادقة للإمام أحمد ص١٤٤ ـ ١٤٩.

فعجل خلق السموات والأرض وتعاقب الليل والنهار والفلك التي تسير في البحر والمطر الذي يحيي الله به الأرض والريح والسحاب كل ذلك آيات، وقال تعالى: ﴿إِنَّ فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ لَءَايَٰتٍ لِّلْمُؤْمِنِينَ ﴿٣﴾ وَفِي خَلْقِكُمْ وَمَا يَبُثُّ مِن دَآبَّةٍ ءَايَٰتٌ لِّقَوْمٍ يُوقِنُونَ ﴿٤﴾ وَٱخْتِلَٰفِ ٱلَّيْلِ وَٱلنَّهَارِ وَمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مِن رِّزْقٍ فَأَحْيَا بِهِ ٱلْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَتَصْرِيفِ ٱلرِّيَٰحِ ءَايَٰتٌ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ ﴿٥﴾﴾ [الجاثية: ٣ ـ ٥]، وقال عليه السلام: (إن الشمس والقمر آيتان من آيات الله وأنهما لا تخسفان لموت أحد ولا لحياته)[1].

٢ ـ الآيات بالمعنى الخاص:

وهي ما جاء به الرسل والأنبياء من الآيات القولية والفعلية أي أنها منقسمة إلى قسمين:

القسم الأول هو الوحي، والقسم الثاني هو المعجزات.

فآيات الوحي هي: أقواله سبحانه التي أنزلها على رسله وأظهرها القرآن الكريم وقد سماها الله آيات فمن ذلك قوله تعالى: ﴿وَإِذَا بَدَّلْنَآ ءَايَةً مَّكَانَ ءَايَةٍ وَٱللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا يُنَزِّلُ قَالُوٓا۟ إِنَّمَآ أَنتَ مُفْتَرٍۭ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ ﴿١٠١﴾﴾ [النحل: ١٠١] فسمى الله ما ينسخه من كلامه أو يبقيه آيات وقال تعالى: ﴿أُو۟لَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ أَنْعَمَ ٱللَّهُ عَلَيْهِم مِّنَ ٱلنَّبِيِّـۧنَ مِن ذُرِّيَّةِ ءَادَمَ وَمِمَّنْ حَمَلْنَا مَعَ نُوحٍ وَمِن ذُرِّيَّةِ إِبْرَٰهِيمَ وَإِسْرَٰٓءِيلَ وَمِمَّنْ هَدَيْنَا وَٱجْتَبَيْنَآ إِذَا تُتْلَىٰ عَلَيْهِمْ ءَايَٰتُ ٱلرَّحْمَٰنِ خَرُّوا۟ سُجَّدًا وَبُكِيًّا﴾ [مريم: ٥٨].

وقال تعالى: ﴿وَكَذَٰلِكَ أَنزَلْنَٰهُ ءَايَٰتٍۭ بَيِّنَٰتٍ وَأَنَّ ٱللَّهَ يَهْدِى مَن يُرِيدُ﴾ [الحج: ١٦]، وقال تعالى: ﴿سُورَةٌ أَنزَلْنَٰهَا وَفَرَضْنَٰهَا وَأَنزَلْنَا فِيهَآ ءَايَٰتٍۭ بَيِّنَٰتٍ لَّعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ ﴿١﴾﴾

(١) البخاري باب: الصدقة في الكسوف، رقم (١٠٤٤)، وأفرد العلامة الألباني جزءًا كبيرًا لتخريجه في الإرواء (٣/ ١٢٥).

[النور: ١]، وقال تعالى: ﴿تِلْكَ ءَايَٰتُ ٱلْكِتَٰبِ ٱلْمُبِينِ ۝٢﴾ [الشعراء: ٢]، وقال تعالى: ﴿طسٓ ۚ تِلْكَ ءَايَٰتُ ٱلْقُرْءَانِ وَكِتَابٍ مُّبِينٍ ۝١ هُدًى وَبُشْرَىٰ لِلْمُؤْمِنِينَ ۝٢ ٱلَّذِينَ يُقِيمُونَ ٱلصَّلَوٰةَ وَيُؤْتُونَ ٱلزَّكَوٰةَ وَهُم بِٱلْـَٔاخِرَةِ هُمْ يُوقِنُونَ ۝٣﴾ [النمل: ١ ـ ٣]، وقال تعالى: ﴿بَلْ هُوَ ءَايَٰتٌۢ بَيِّنَٰتٌ فِى صُدُورِ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْعِلْمَ ۚ وَمَا يَجْحَدُ بِـَٔايَٰتِنَآ إِلَّا ٱلظَّٰلِمُونَ ۝٤٩﴾ [العنكبوت: ٤٩]، وقال عليه السلام: (ثلاث آيات يتعلمهن خير له من ثلاث خلفات سمان)[1] فسمى الوحي آيات.

وأما آيات الأنبياء: التي تعرف في الفكر الكلامي باسم (المعجزات) فقد سماها الله تعالى آيات كما قال تعالى: ﴿هَٰذِهِۦ نَاقَةُ ٱللَّهِ لَكُمْ ءَايَةً ۖ فَذَرُوهَا تَأْكُلْ فِىٓ أَرْضِ ٱللَّهِ ۖ﴾ [الأعراف: ٧٣]، وقال تعالى: ﴿وَقَالُوا۟ مَهْمَا تَأْتِنَا بِهِۦ مِنْ ءَايَةٍ لِّتَسْحَرَنَا بِهَا فَمَا نَحْنُ لَكَ بِمُؤْمِنِينَ ۝١٣٢ فَأَرْسَلْنَا عَلَيْهِمُ ٱلطُّوفَانَ وَٱلْجَرَادَ وَٱلْقُمَّلَ وَٱلضَّفَادِعَ وَٱلدَّمَ ءَايَٰتٍ مُّفَصَّلَٰتٍ فَٱسْتَكْبَرُوا۟ وَكَانُوا۟ قَوْمًا مُّجْرِمِينَ ۝١٣٣﴾ [الأعراف: ١٣٢ ـ ١٣٣]، وقال تعالى: ﴿وَلَقَدْ ءَاتَيْنَا مُوسَىٰ تِسْعَ ءَايَٰتٍۭ بَيِّنَٰتٍ ۖ فَسْـَٔلْ بَنِىٓ إِسْرَٰٓءِيلَ إِذْ جَآءَهُمْ﴾ [الإسراء: ١٠١]، فسمى ما يجريه الله على يد أنبيائه من الأدلة الحسية آيات.

والآيات هي أهم المسالك الفطرية العقلية الحسية الدالة على الإيمان بوجود الله تعالى وعلى ما يتصف به من صفات الكمال وعلى ما يجب له من المحبة والتعظيم والعبادة والمهم في هذا الدليل (= دليل الآيات) الكشف عن البنية المنطقية للاستدلال بالآيات مع بيان أهم المسالك العقلية المتحققة في الآيات إذ هذا هو الجانب المنهجي في ذلك.

أ ـ الدلالة المنطقية للآيات:

تتجلى البينة المنطقة للاستدلال بالآيات في خصائص الإنتاج الاستدلالي

(١) مسلم، باب: فضل قراءة القرآن في الصلاة وتعلمه، رقم (٨٠٢).

وهذه الخصائص هي:

١ ـ أنها محققة لخاصية الاستدلال الصحيح.

وهذه الخاصية هي التلازم بمعناه العام الذي يقتضي أن كل أمر استلزم أمرًا آخر وكان التلازم صحيحًا أفاد هذا أن الأول دليل على الآخر حيث إن (خاصة الدليل أن يكون مستلزمًا للمدلول فكل ما استلزم شيئًا كان دليلًا عليه ولا يكون دليلًا إلا إذا كان مستلزمًا له ثم دلالة الدليل تعلم كما يعلم لزوم اللازم للملزوم وهذا لابد أن يعلم بالضرورة أو بدليل ينتهي إلى الضرورة)[١].

والكشف عن ذلك ببيان أن الدليل أما أن يدل بنفسه أو بقصد المستدل ودلالة الشيء بنفسه كالدلالة العقلية المتحققة في كثير من الأشياء مثل دلالة الصوت من وراء جدار على وجود إنسان إذ أن قصد هذا الإنسان وإرادته لا تؤثر في الأثر الذي يقتضيه صوته بحيث يتحكم في إدراك المستمع وأما دلالة الشيء بقصد المستدل فكالدلالات الوضعية مثل ان يضع الرجل علامة لأخيه حتى إذا رآها أو أدركها عرف مراده مع أن غيرهما لا يعرف المراد وهذا الاستدلال إنما وقع بتواطئ وتشاور واتفاق ويدخل فيه كل استدلال وضعي وفي كلا النوعين لابد من خاصية التلازم إذ أن التحقق من التلازم وإن اختلف بحيث إنه في الأول عقلي وفي الثاني وضعي اصطلاحي إلا أنهما يشتركان في أن الدليل مستلزم للمدلول ضرورةً والآيات محققة لهذه الخاصية من جهة أنها دالة على الوحدانية مستلزمة لها ضرورة ففي الآيات الكونية كالسماء والارض والشمس والقمر نجد أنها محصلة للإيمان بالله سبحانه من جهة أن

(١) النبوات لابن تيمية ص٤٦٥.

السماء والأرض محدثة مخلوقة ولابد لها من خالق لا يمكن أن يكون إلا الله سبحانه وما فيها من عناية وإتقان وتسخير وحركة تقتضي أن خالقها متصف بالكمال من القدرة والعلم والحكمة والرحمة وسائر صفاته العلية وكل هذا يستلزم الخشوع له والرغبة فيه ومحبته وعبادته كما أن هذا متحقق في آيات الوحي أيضًا فإنها (علامات ودلالات على الله وعلى مراده فهي تدل على ما أخبر به وعلى ما أمر به ونهى عنه وتدل أيضًا على أن الرسول صادق إذ كانت مما لا يستطيع الإنس والجن أن يأتوا بمثلها وقد تحداهم بذلك كما بسط هذا في غير موضع وايضًا هي نفسها فيها من بينات الأدلة والبراهين ما يبين الحق فهي آيات من وجوه متعددة)(١).

وسواء تحصل الجزم بدلالة آيات القرآن على الوحدانية بداهة في حق من أدرك هذا بمجرد سماع القرآن لأول وهلة كما حصل للنجاشي(٢) وغيره أو لم يتحصل إلا بعد تأمل إذ أنه معجز ودلالته على المطلوب من جهات أما من جهة لفظه أو من جهة معناه أو من جهة اشتماله على الحقائق الغيبية الكبرى التي لا يمكن إدراكها لمخلوق أو بإتيانه للنظام التشريعي العادل الذي لا يمكن أن تنهض بصياغته أكبر المؤسسات أو تحصل هذا من جهة سلطانه على القلوب وهيبته في النفوس أو عجزها فإن الحاصل أنه دال على الوحدانية وغيرها من المطالب العالية مما يعني أنه دال على ذلك إما بالضرورة أو بمقدمات قريبة ترجع للضرورة.

وأما دلالة معجزات الأنبياء فإنها مستلزمة لصدقهم مع استلزامها للوحدانية إذ من جزم بصدق من جرت على يديه من الأنبياء يعلم ضرورة

---

(١) النبوات لابن تيمية ص ٤٦٥.

(٢) انظر: شعب الإيمان للبيهقي حديث رقم (٨١).

بأنها دالة على قدرة من أرسله ونحو ذلك.

قال ابن القيم: (وهذه الطريق من أقوى الطرق وأصحها وأدلها على الصانع وصفاته وأفعاله وارتباط أدلة هذه الطريق بمدلولاتها أقوى من ارتباط الأدلة العقلية الصريحة بمدلولاتها فإنها جمعت بين دلالة الحس والعقل ودلالتها ضرورية بنفسها ولهذا يسميها آيات بينات وليس في طرق الأدلة أوثق ولا أقوى منها فإن انقلاب العصا ـ تقلها اليد ـ ثعبانًا عظيمًا يبتلع ما يمر به ثم يعود عصا كما كانت من أدل دليل على وجود الصانع وحياته وقدرته ومشيئته وإرادته وعلمه بالكليات والجزئيات وعلى رسالة الرسول وعلى المبدأ والمعاد فكل قواعد الدين في هذه العصا وكذلك اليد وفلق البحر طوقًا والماء قائم بينها كالحيطان ونتق الجبل من موضعه ورفعه على قدر العسكر العظيم فوق رؤوسهم)[1].

ولهذا شهد أهل التخصص وهم السحرة أنها لا تدل إلا على الوحدانية فخروا سُجدًا لعلمهم أنها ليست من خوارق السحرة في شيء.

٢ ـ أنها محققة للفطرية والبداهة:

وفطريتها متحققة من جهة خلوها من البعد الصناعي والتركيب مما يعني أنها تتميز في هذا الجانب عن القياس المنطقي والاستقراء التجريبي إذ أن هذين المسلكين حتى في أشكالهما الصحيحة لا تنال إلا بالتعلم والتدرب ويحتاج الاستدلال بها إلى تعليم الناس ثم الاستدلال بها بعد ذلك وهذا بخلاف الآيات التي تستلزم التدليل على المطلوب بأسلوب فطري يجزم بصحته المتعلم وغير المتعلم وأما خلوها من التركيب فاعتمادها على عنصرين

---

(١) مختصر الصواعق ص ١٩٥.

الدليل والمدلول وهذا بخلاف المقاييس الصناعية الأخرى فإن التمثيل مع أنه قياس فطري إلا أنه فطري مركب إذ عناصره أربعة: (الأصل، والفرع، والجامع، والحكم) مع ما يقترن بذلك من شروط إضافية هذا من حيث العناصر وأما من حيث العلاقات اللزومية فإن التمثيل تركيب لعدد من اللزومات(١): لزوم الجامع للطرفين بحيث يعلم أن الجامع لازم للفرع والأصل ثم لزوم الحكم للجامع ثم لزوم الحكم للطرفين وإذا امتازت عن التمثيل الذي هو أفضل المسالك الاستدلالية فيقتضي أنها تمتاز من القياس المنطقي والاستقراء من باب أولى.

٣ ـ أنها تدل على عين المطلوب دون مشاركة:

إن الآيات لما كانت استدلال بجزئي على جزئي كان معنى هذا أنها تدل على مطلوب معين لا يقبل المشاركة وبهذا فالآيات تدل على الإيمان بالله وحده دون سواه فإن خلق الدواب والشجر والأنهار والسموات والأرض مستلزم لوجود الله سبحانه وصفاته وما يجب له بحيث لا تدل إلا على الإيمان بالله وحده، قال ابن تيمية: (إن كل ما سوى الرب مستلزم لنفسه المقدسة بعينها يمتنع وجود شيء سواه بدون نفسه المقدسة)(٢)، مما يعني أن وجود الله سبحانه شرط ضروري لوجود ما سواه لأن كل شيء سواه دليل عليه وآية له وهذا بخلاف قياس الشمول الذي لا يدل إلا على أمر كلي غير متعين فإذا قيل: هذا محدث وكل محدث لابد له من محدث كانت الكلية لا تدل إلا على أن لهذا المعين محدث دون أن تعينه أو تحصره دون أي أمر ثاني إذ من خاصية الكلي أن لا يمنع تصوره من وقوع المشاركة فيه ولوفاء

(١) انظر: تجديد المنهج في تقويم التراث لطه عبد الرحمن ص ٣٧٠.
(٢) الرد على المنطقيين لابن تيمية ص ١٥٣.

الآيات بالاستدلال على وجود الله تكررت في القرآن كثيرًا وجرى على طريق القرآن كثير من أهل العلم يقول الخطابي: (إنك إذا تأملت هذا العالم ببصرك واعتبرتها بفكرك وجدته كالبيت المبني المعد فيه كل ما يحتاج إليه ساكنه من آلة وعتاد فالسماء مرفوعة كالسقف والأرض ممدودة كالبساط والنجوم منضودة كالمصابيح والجواهر مخزونة كالذخائر وضروب النبات مهيئة للمطاعم والملابس والمشارب وصنوف الحيوان مسخرة للراكب مستعملة في المرافق والإنسان كمالك البيت المخول فيه وفي هذا كله دلالة واضحة على أن العالم مخلوق بتدبير وتقدير ونظام وإن له صانعًا حكيمًا تام القدرة بالغ الحكمة)[١].

وما أشار إليه العلماء جريًا على طريقة القرآن غير مقصور عليهم بحيث لا يدركه إلا أهل العلم بل حتى العامي الأعرابي مدرك لهذا مقرٌّ به كما اشتهر قول الأعرابي حين سئل: كيف عرفت ربك؟ فقال بفطرته الصحيحة: (البعرة تدل على البعير والأثر يدل على المسير! أفسماء ذات أبراج وأرض ذات فجاج أفلا تدل على السميع البصير؟)[٢].

أي أن هذا الاستدلال أمر فطري وإنه محقق لمقصوده عند العالم وغير العالم.

ب ـ مسالك الاستدلال بالآيات:

الاستدلال في القرآن والسنة على المطالب الإلهية الكبرى (الوحدانية والنبوات واليوم الآخر) جاء محصلًا للمطلوب على غاية التمام في مواد

---

(١) بيان تلبيس الجهمية لابن تيمية ١/ ١٨٠، حيث نقل عن الخطابي هذا النقل.

(٢) ترجيح أساليب القرآن على أساليب اليونان لابن الوزير ص ٨٣.

الاستدلال وصوره حيث كان من حكمه العليم الخبير سبحانه وتعالى أن تكون مواد القياس محسوسات مشاهدة وصوره عقلية فطرية.

إذ أن مواده المحسوسة من أهم المخلوقات وأظهرها وأقربها للحس والمشاهدة فلم يتم الاعتماد على المخلوقات الخفية التي لا يقف على الكشف عن أسرارها إلا أهل الاختصاص[١] أو المخلوقات التي توجد في مكان دون مكان بحيث لا يقف عليها إلا من شهدها فقط وإنما اعتمد على ذكر المخلوقات الظاهرة البينة التي لا ينكر وجودها أي أحد كما أن صور الأدلة هي مسالك عقلية فطرية تتسم بالفطرية وملائمة الطبع مع يقينها وهذا يقتضي بيان مواد الاستدلال بالآيات وصور ذلك:

١ ـ مواد[٢] الاستدلال بالآيات:

لقد كانت مواد الاستدلال هي أظهر المخلوقات وأقربها للمشاهدة بحيث يشترك في إدراكها كل أحد وهي: الإنسان والسموات والأرض وما فيهما كالشمس والقمر والليل والنهار والدواب والمطر والسحاب ونحوها.

فأما الإنسان فقد لقي مكانًا خاصًا بين سائر المخلوقات التي جاء الاستدلال بها ومن حكمة ذلك أن خلق الإنسان مادةٌ يجتمع الناس على

---

(١) يغلب على المشتغلين بالإعجاز العلمي الاعتماد على المخلوقات الخفية كالذرة وأسرار التشريح وهي مواد خفية لا يتمكن المرء من الوقوف عليها بنفسه إذ إدراكها لا يتم إلا بآلات وأجهزة معقدة وفق نظريات وقوانين دقيقة مما يعني أن إدراكها مقتصر على أهل الاختصاص؛ وحينها فلا يتم الاستدلال بها إلا على أساس التقليد مما يشترط أمانة العلماء ونزاهتهم من جهة وصحة بحوثهم من جهة أخرى.

(٢) انظر: الأدلة العقلية النقلية على أصول الاعتقاد لسعود العريفي ص١٩١ ـ ٣٠٤ مع أن المؤلف ـ على جودة كتابه ـ قلب المصطلح العلمي فجعل مواد الأدلة هي صورها وصور الأدلة هي موادها.

مشاهدتها وتنفرد عن سائر ما يباشره الناس بأن المستدل له هو نفسه الدليل فكأن الله سبحانه يقول: الدليل على ربوبية الله وكمال ألوهيته هو أنت نفسك أيها الإنسان وفي هذا من إقامة الحجة ما ليس في غيره ومن هنا جاء ذكر الإنسان في أول ما أنزل كما قال تعالى: ﴿ٱقۡرَأۡ بِٱسۡمِ رَبِّكَ ٱلَّذِي خَلَقَ ۝١ خَلَقَ ٱلۡإِنسَٰنَ مِنۡ عَلَقٍ﴾[العلق: ١ ـ ٢].

وقد جاء الاستدلال بالإنسان في أساليب منها: الاستدلال بأطواره ومراحل نشأته كما قال تعالى: ﴿مَّا لَكُمۡ لَا تَرۡجُونَ لِلَّهِ وَقَارٗا ۝١٣ وَقَدۡ خَلَقَكُمۡ أَطۡوَارًا ۝١٤﴾ [نوح: ١٣ ـ ١٤]، وقال تعالى: ﴿يَخۡلُقُكُمۡ فِي بُطُونِ أُمَّهَٰتِكُمۡ خَلۡقٗا مِّنۢ بَعۡدِ خَلۡقٖ فِي ظُلُمَٰتٖ ثَلَٰثٖۚ ذَٰلِكُمُ ٱللَّهُ رَبُّكُمۡ لَهُ ٱلۡمُلۡكُۖ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَۖ فَأَنَّىٰ تُصۡرَفُونَ﴾[الزمر: ٦]، وغيرها فكونه جاء نطفة ثم علقة ثم مضغة ثم يخرج طفلًا ثم يبلغ أشده ثم يرد إلى أرذل العمر يقتضي أن هذا التحول من طور إلى طور ينفي الحتمية الآلية التي يقول بها الدهريون في تولد الشيء من شيء مثله بشكل آلي فلما جاء هذا التحول دل على الفاعل المختار الذي يخلق خلقًا من بعد خلق فحينًا يختاره أسود وحينًا أبيض وحينًا تام الخلق وحينًا ناقص الخلق وحينًا يواصل نموه وحينًا يموت في أي مرحلة مما يعني أن في هذا التطور ما يقتضي الخلق المستمر مع ما في ذلك من القدرة والحكمة مع تحقق هذا في كل مولود مما يقضي بسعة القدرة الإلهية على خلق الخلق على اختلافهم في وقت واحد.

كما استدل القرآن بجمال خلقته كما قال تعالى: ﴿وَصَوَّرَكُمۡ فَأَحۡسَنَ صُوَرَكُمۡ﴾[غافر: ٦٤]، وقال تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلۡإِنسَٰنُ مَا غَرَّكَ بِرَبِّكَ ٱلۡكَرِيمِ ۝٦ ٱلَّذِي خَلَقَكَ فَسَوَّىٰكَ فَعَدَلَكَ ۝٧ فِيٓ أَيِّ صُورَةٖ مَّا شَآءَ رَكَّبَكَ﴾[الانفطار: ٦ ـ ٨] وإحسان خلقته باعتدال أطرافه وحسن تركيبه ووفاء أعضائه بالحكمة منها وتميزه عن سائر الحيوان بالعقل الذي حصل به العلوم والمعارف وفي أفراد الإنسان العلماء

والحكماء والشعراء والرياضيون والقادة وغيرهم وهو الذي أنتج النظريات والمكتشفات والمخترعات وهذا لأن خلقته الجسدية والعقلية قد صممت على حال يؤهله لتحصيل كل هذا وغيره وهذا من معنى إحسان خلقته.

وأما السموات والأرض وما فيهما فاستدل بها القرآن والسنة في أكثر من موضع وعلى أكثر من موضوع كما قال تعالى: ﴿وَمِنْ ءَايَٰتِهِۦ خَلْقُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَمَا بَثَّ فِيهِمَا مِن دَآبَّةٍ﴾ [الشورى: ٢٩]، فهنا استدل بالسموات والأرض وبما فيهما دون تخصيص شيء من أجزاءها بينما في مواضع أخرى فصل الكلام في أجزاءها أو أحوالها فمنها: إمساك السماء والأرض كما قال تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يُمْسِكُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ أَن تَزُولَا ۚ وَلَئِن زَالَتَآ إِنْ أَمْسَكَهُمَا مِنْ أَحَدٍ مِّنۢ بَعْدِهِۦٓ ۚ إِنَّهُۥ كَانَ حَلِيمًا غَفُورًا﴾ [فاطر: ٤١]، ومعلوم أن السموات والأرض معلقة لا ممسك لها إلا الله كما أنها متماسكة في نفسها ومنها: بناءها وحبكها وإيساعها كما قال تعالى: ﴿وَٱلسَّمَآءَ بَنَيْنَٰهَا بِأَيْي۟دٍ وَإِنَّا لَمُوسِعُونَ﴾[الذاريات: ٤٧] ومنها تزيينها بالنجوم والكواكب كما قال تعالى: ﴿إِنَّا زَيَّنَّا ٱلسَّمَآءَ ٱلدُّنْيَا بِزِينَةٍ ٱلْكَوَاكِبِ﴾[الصافات: ٦]، وقال: ﴿وَلَقَدْ زَيَّنَّا ٱلسَّمَآءَ ٱلدُّنْيَا بِمَصَٰبِيحَ﴾ [الملك: ٥].

وأما الليل والنهار والشمس والقمر فجاء الاستدلال بها عامًا وخاصًا فأما العام فمنه قوله تعالى: ﴿وَمِنْ ءَايَٰتِهِ ٱلَّيْلُ وَٱلنَّهَارُ وَٱلشَّمْسُ وَٱلْقَمَرُ ۚ لَا تَسْجُدُوا۟ لِلشَّمْسِ وَلَا لِلْقَمَرِ وَٱسْجُدُوا۟ لِلَّهِ ٱلَّذِى خَلَقَهُنَّ إِن كُنتُمْ إِيَّاهُ تَعْبُدُونَ﴾ [فصلت: ٣٧] ثم فصل في كونها آيات دالة عليه سبحانه من جهات فمن ذلك تسخيرها وتدبيرها كما قال: ﴿يُغْشِى ٱلَّيْلَ ٱلنَّهَارَ يَطْلُبُهُۥ حَثِيثًا وَٱلشَّمْسَ وَٱلْقَمَرَ وَٱلنُّجُومَ مُسَخَّرَٰتٍۭ بِأَمْرِهِۦٓ ۗ أَلَا لَهُ ٱلْخَلْقُ وَٱلْأَمْرُ﴾[الأعراف: ٥٤] ومنها: انتظامها وتعاقبها بدقة وحساب متقن كما قال تعالى: ﴿وَءَايَةٌ لَّهُمُ ٱلَّيْلُ نَسْلَخُ مِنْهُ ٱلنَّهَارَ فَإِذَا هُم مُّظْلِمُونَ ﴿٣٧﴾ وَٱلشَّمْسُ تَجْرِى لِمُسْتَقَرٍّ لَّهَا ۚ ذَٰلِكَ تَقْدِيرُ ٱلْعَزِيزِ ٱلْعَلِيمِ ﴿٣٨﴾ وَٱلْقَمَرَ

قَدَّرْنَٰهُ مَنَازِلَ حَتَّىٰ عَادَ كَٱلْعُرْجُونِ ٱلْقَدِيمِ ﴿٣٩﴾ لَا ٱلشَّمْسُ يَنۢبَغِى لَهَآ أَن تُدْرِكَ ٱلْقَمَرَ وَلَا ٱلَّيْلُ سَابِقُ ٱلنَّهَارِ ۚ وَكُلٌّ فِى فَلَكٍ يَسْبَحُونَ ﴾[يس: ٣٧ - ٤٠] وغيرها من الآيات التي ذكرت أن الليل للسكن والنهار للمعاش قال ابن رشد عند قوله تعالى: ﴿وَجَعَلْنَا ٱلَّيْلَ لِبَاسًا ﴿١٠﴾ وَجَعَلْنَا ٱلنَّهَارَ مَعَاشًا﴾[النبأ: ١٠ - ١١]: (يريد أن الليل جعله كالسترة واللباس للموجودات التي ههنا من حرارة الشمس وذلك أنه لولا غيبة الشمس بالليل لهلكت الموجودات التي جعل الله حياتها بالشمس وهي الحيوان والنبات فلما كان اللباس قد يقي من الحر مع أنه سترة وكان الليل يوجد فيه هذان المعنيان سماه الله ـ تعالى ـ لباسًا وهذا من أبدع الاستعارة وفي الليل أيضًا منفعة أخرى للحيوان وهو أن نومه يكون مستغرقًا لما كان ذهاب الضوء الذي يحرك الحواس إلى ظاهر البدن الذي هو اليقظة ولذلك قال تعالى: ﴿وَجَعَلْنَا نَوْمَكُمْ سُبَاتًا﴾[النبأ: ٩] أي مستغرقًا من قبل ظلمة الليل)[١].

ويكفي عن تتبع الآيات التي استدل بها القرآن والحديث ذكر ما مضى من أمر السماء وبعض ما فيها دون الإطالة في ذكر الأرض وتمهيدها وجعلها مهدًا وبساطًا وإعدادها للسكن مما يقضي بامتلاكها كل مقومات الحياة المناسبة للإنسان ثم فصل هذا من جهات منها: تثبيتها وإرساءها بالجبال وتسخيرها لصناعة الطرق والسبل وما تردد كثيرًا في القرآن والسنة من إحياءها بالمطر الذي يشبه إحياء الموتى وبعثهم ومنها ما أعده الله من الثمار وتنوعها وصنوفها.

ومن لطيف الاستدلال أن الاستدلال بآحادها لم يقتصر على الآيات الكونية الكبرى بل خرج إلى بعض المخلوقات التي ربما احتقرها الإنسان

---

(١) الكشف عن مناهج الأدلة لابن رشد ص ١٠٠.

كالذباب والبعوض وفي هذا بيان أن آحاد المخلوقات دالة على الخالق دون استثناء مع ما في هذه المحقرات من كسر للنفوس المتغطرسة التي تطلب الاستدلال بالأمر العظيم ولهذا قال تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَسْتَحْيِۦٓ أَن يَضْرِبَ مَثَلًا مَّا بَعُوضَةً فَمَا فَوْقَهَا ۚ فَأَمَّا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ فَيَعْلَمُونَ أَنَّهُ ٱلْحَقُّ مِن رَّبِّهِمْ ۖ وَأَمَّا ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ فَيَقُولُونَ مَاذَآ أَرَادَ ٱللَّهُ بِهَٰذَا مَثَلًا ﴾[البقرة: ٢٦].

وبعد هذا الاستقراء لكثير من آحاد الآيات الكونية التي استدل بها الوحي على المطالب الإلهية مع ما في هذه المخلوقات من تنوع أما في ذواتها وإما في أحوالها يظهر أن المنهج القرآني يعتمد على آحاد الجزئيات واحدًا واحدًا فمع اشتراك الجميع في الدلالة على الوحدانية وسائر المقولات العقدية الأخرى إلا أن في ذكر آحادها على كيفية خاصة بيان ما ينفرد به كل مخلوق من دلالة إضافية تؤكد المعنى المشترك وتزيد عليه؛ ولهذا تتابع كلمات المفسرين في الكشف عن أسرار هذه المخلوقات وما تشي به من دلالات صريحة أو إيماءات وظلال.

وأما صور الاستدلالات بالآيات فأهمها ما سيأتي في الفقرة التالية إن شاء الله.

٢ ـ صور الاستدلال بالآيات:

أولًا: دلالة الخلق والاختراع:

وهي ما نشاهده من اختراع ذوات الأشياء الموجودة وصفاتها، وإدراك هذا أمر فطري بدهي يقول ابن رشد: (وأما دلالة الاختراع فيدخل فيها وجود الحيوان كله ووجود النبات ووجود السموات وهذه الطريقة تبنى على أصلين موجودين بالقوة في جميع فطر الناس أحدها: إن هذه الموجودات مخترعة وهذا معروف بنفسه في الحيوان والنبات.. فإنا نرى أجسامًا جامدة

ثم تحدث فيها الحياة فنعلم قطعًا أن ههنا موجدًا للحياة ومنعمًا لها وهو الله تبارك وتعالى ـ وأما السموات فنعلم من جهة حركتها التي لا تفتر أنها مأمورة بالعناية بما هاهنا ومسخرة لنا والمسخر مأمور مخترع من قبل غيره ضرورة.

وأما الأصل الثاني: فهو أن كل مختَرَع فله مخترِع فيصح من هذين الأصلين أن للموجود فاعلًا مخترعًا له)[١].

وما قرره من دلالة المخلوقات على الخالق أمر صحيح إذ وجود المخلوقات دال على وجود الخالق إلا أن تقريره لوجه الدلالة لا يحتاج فيه إلى صياغة الدلالة في شكل قياس شمول حتى يقال: المخلوقات مخترعة وكل مخترع فلابد أن يكون له مخترع وذلك لأن قياس الشمول لا يفيد إلا معرفة بأمر كلي عام ـ كما سبق ـ ثم إن المعرفة بأن كل مخلوق فلابد أن يكون له خالق هو الله سبحانه أمر فطري معروف بنفسه وهو أظهر في البداءة وأقرب للفطرة من إرجاعه إلى هذا القياس.

كما أن قصره العلم بحدوث السموات على مجرد حركتها الدائمة إنما هو قصر للدليل على بعض صور الدلالة فيه إذ كما سبق بيانه من أن العلم بحدوث السموات ودلالتها على الوحدانية راجعة لأمور كثيرة: حركتها وإيساعها وحبكها وإتقانها وتزينها بالنجوم والكواكب وإمساكها ونحو ذلك.

ومن أهم ما يقرر هذا الدليل (= دليل الخلق والاختراع) قوله تعالى: ﴿أَمْ خُلِقُوا۟ مِنْ غَيْرِ شَىْءٍ أَمْ هُمُ ٱلْخَـٰلِقُونَ ﴿٣٥﴾ أَمْ خَلَقُوا۟ ٱلسَّمَـٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ ۚ بَل لَّا يُوقِنُونَ﴾[الطور: ٣٥ ـ ٣٦] فقد قرر دلالة الخلق والاختراع بإبطال كل احتمال لإسناد الخلق لغير الله على حصر الحق في أن الخالق هو الله وجاء في

(١) الكشف عن مناهج الأدلة لابن رشد ص٦١.

استفهام الإنكار المشعر ببداهة هذا المعنى حصرًا ثم إن مواد هذا الدليل هي خلق الإنسان وخلق السموات مما يعني أن صورته فطرية بسيطة ومادته محسوسة مشاهدة ونتيجته قطعية يقينية.

ثانيًا: دلالة العناية:

والمقصود بها ما نشاهده من أن هذا الكون مخلوق على كيفية تقضي بأن كل جزء فيه يؤدي منفعة خاصة وإن الموجودات قد صممت بطريقة تُلائم حاجة الكائنات عامة والإنسان خاصة، وهذا لا يكون قطعًا إلا من قبل فاعل مريد رحيم بخلقه[١].

وهذه الدلالة منتزعة من كل مخلوق هيأه الله لمنفعة معينة فإن الليل محصل للسكن والراحة والنهار محصل للمعاش والسير في الأرض والشمس محققة لنفع النباتات والحيوانات بحيث يستفيد كل مخلوق منها بحسبه والقمر محقق لمنافعه من تزيين السماء حتى ضرب به المثل للدلالة على الجمال كما أنه محقق لمنفعته في معرفة الحساب والمواقيت وهذا في سائر أجزاء العالم وأحواله من الأزمنة الأربعة والأمطار والأنهار والجبال والثمار والحيوانات البحرية والبرية والرياح وغير ذلك مما لا يحصى كثرةً.

قال ابن رشد في بيان ذلك: (وكذلك الأمر في العالم كله فإنه إذا نظر الإنسان إلى ما فيه من الشمس والقمر وسائر الكواكب التي هي سبب الأزمنة الأربعة ـ أي فصول العام ـ وسبب الليل والنهار وسبب الأمطار والمياه والرياح وسبب عمارة أجزاء الأرض ووجود الناس وسائر الكائنات من الحيوانات البرية وكذلك الماء موافقًا للحيوانات المائية والهواء للحيوانات

(١) انظر: الكشف عن مناهج الأدلة لابن رشد ص ٦٠.

الطائرة وأنه لو اختل شيء من هذه الحلقة والبنية لاختل وجود المخلوقات التي ههنا علم على القطع أنه ليس يمكن أن تكون هذه الموافقة التي في جميع أجزاء العالم للإنسان والحيوان والنبات بالاتفاق بل ذلك من قاصد قصده ومريد إرادة وهو الله سبحانه وعلم على القطع أن العالم مصنوع وذلك أنه يعلم ضرورة أنه لم يمكن أن توجد فيه هذه الموافقة لو كان وجوده عن غير صانع بل عن الاتفاق)[١].

وما قرره ابن رشد من دلالة هذا المسلك على وجود الله سبحانه وأنه من أدلة الشريعة في هذا الأمر صواب لا مرية فيه والرجل وإن كان مجانبًا لطريقة السلف إلا أنه أصاب في تقرير أصل هذا الدليل وإنما يستدرك عليه بخصوص هذا الدليل ما يلي:

إنه قصر دلالة هذا الدليل على إثبات وجود الله سبحانه وأنه صانع العالم مع أن هذا الدليل مما يستدل به على وجود الله وعلى ربوبيته ـ كما فعل ـ كما يمكن الاستدلال به على سائر أقسام الوحدانية والمقولات الإلهية الأخرى إذ يمكن الاستدلال به على صفات الكمال الإلهي من إثبات العلم والحكمة والرحمة والإرادة والحياة والقيومية وسائر صفات الكمال المناسبة لذلك كما يستدل به على توحيد الألوهية وإن من صمم العالم لمنفعة الإنسان فيتعين أن يعظم ويحب ويُعبد فإن شكر من يسدي النفع ويولي العناية مغروس في الفطرة مستحسن في العقول مما يقتضي أن شكر من أسدى كل هذه المنافع أولى وأحرى كما يمكن الاستدلال به على سائر المقولات الأخرى مما يناسبها كما سيأتي في الآيات.

---

(١) الكشف عن مناهج الأدلة لابن رشد ص ٩٨.

قال تعالى: ﴿أَلَمْ نَجْعَلِ ٱلْأَرْضَ مِهَٰدًا ۝٦ وَٱلْجِبَالَ أَوْتَادًا ۝٧ وَخَلَقْنَٰكُمْ أَزْوَٰجًا ۝٨ وَجَعَلْنَا نَوْمَكُمْ سُبَاتًا ۝٩ وَجَعَلْنَا ٱلَّيْلَ لِبَاسًا ۝١٠ وَجَعَلْنَا ٱلنَّهَارَ مَعَاشًا ۝١١ وَبَنَيْنَا فَوْقَكُمْ سَبْعًا شِدَادًا ۝١٢ وَجَعَلْنَا سِرَاجًا وَهَّاجًا ۝١٣ وَأَنزَلْنَا مِنَ ٱلْمُعْصِرَٰتِ مَآءً ثَجَّاجًا ۝١٤ لِّنُخْرِجَ بِهِۦ حَبًّا وَنَبَاتًا ۝١٥ وَجَنَّٰتٍ أَلْفَافًا ۝١٦ إِنَّ يَوْمَ ٱلْفَصْلِ كَانَ مِيقَٰتًا ۝١٧﴾ [النبأ: ٦ ـ ١٧]، ففي هذه الآيات استدل بالعناية على اليوم الآخر مما يعني صلاحية الدليل لإثبات الوحدانية وغيرها، وقال تعالى: ﴿تَبَارَكَ ٱلَّذِى جَعَلَ فِى ٱلسَّمَآءِ بُرُوجًا وَجَعَلَ فِيهَا سِرَٰجًا وَقَمَرًا مُّنِيرًا ۝٦١﴾ [الفرقان: ٦١] فاستدل على تنزيهه عن النقائض بما أوجده من منافع في خلقه تقتضي اتصافه بالكمال وتنزهه عن النقص سبحانه وتعالى.

ثالثًا: دلالة الإتقان أو دليل النظام[1]:

وهي ما نشاهده من دقة هذا الكون وحسن صناعته وكمال نظامه مما يقضي بوجود خالقه العليم الحكيم القدير الذي يستاهل العبادة دون سواه.

والإتقان وإن أمكن رده إلى العناية إذ أن الشيء الذي يتم إتقانه وتهيئته على أحسن ما يكون إنما ذلك محقق لمنفعته وفائدته إلا أن في إفراده بالذكر ما يكشف عن القدر الزائد فيه مما يعني أنه عناية خاصة والفرق إن العناية قد تحصل بأدنى ضروبها إذ قد يكون الشيء غير متقن ومع هذا يكون نافعًا إما حين يكون نافعًا متقنًا فهذا يقتضي تحقيق العناية في صورتها الكاملة.

وفي تسميته بدليل النظام ما يقتضي الإيضاح!

فإن كان المراد بالنظام مبدأ الحتمية الآلية وأن الكون يسير بشكل ميكانيكي كما يذكر بعض علماء الفيزياء ففي حصر النظام بهذا المعنى نظر

---

(١) انظر: الفلسفة القرآنية للعقاد ص١١٥.

وليس في القرآن ما يدل على الحتمية الميكانيكية إذ أن هذا المفهوم يستلزم نفي القصدية والحكمة وهذا مخالف للقرآن والواقع![١].

وإما أن أريد بالنظام مطلق الإتقان والتقدير فأمر المسلم والنصوص شاهدة على هذا المعنى قال تعالى: ﴿إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَٰهُ بِقَدَرٍ﴾[القمر: ٤٩]، وقال تعالى: ﴿ٱلَّذِى خَلَقَ سَبْعَ سَمَٰوَٰتٍ طِبَاقًا مَّا تَرَىٰ فِى خَلْقِ ٱلرَّحْمَٰنِ مِن تَفَٰوُتٍ﴾ [الملك: ٣]، وقال تعالى: ﴿صُنْعَ ٱللَّهِ ٱلَّذِىٓ أَتْقَنَ كُلَّ شَىْءٍ﴾ [النمل: ٨٨].

رابعًا: دلالة التسخير والتدبير:

وهي ما نشاهده من خضوع الكون واستكانة أجزائه مما يدل على أنه مربوب مقهور مذلل وهذا لا يكون إلا من رب قاهر مدبر إذ ليس في مقدور أي جزء من أجزائه أن يتمرد أو يخرج عما رسم له وأريد منه.

كما قال تعالى: ﴿إِن كُلُّ مَن فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ إِلَّآ ءَاتِى ٱلرَّحْمَٰنِ عَبْدًا ﴿٩٣﴾ لَّقَدْ أَحْصَىٰهُمْ وَعَدَّهُمْ عَدًّا ﴿٩٤﴾ وَكُلُّهُمْ ءَاتِيهِ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ فَرْدًا ﴿٩٥﴾﴾ [مريم: ٩٣ ـ ٩٥] وهي العبودية العامة التي تشمل المؤمن والكافر كما أنها العبودية الكونية التي تقابل العبودية الشرعية التي تكون بغير قصد المكلف وإرادته وقال تعالى: ﴿وَٱلشَّمْسَ وَٱلْقَمَرَ وَٱلنُّجُومَ مُسَخَّرَٰتٍۭ بِأَمْرِهِۦٓ﴾[الأعراف: ٥٤]، وقال تعالى: ﴿أَلَمْ يَرَوْا۟ إِلَى ٱلطَّيْرِ مُسَخَّرَٰتٍ فِى جَوِّ ٱلسَّمَآءِ مَا يُمْسِكُهُنَّ إِلَّا ٱللَّهُ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَءَايَٰتٍ لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ﴾ [النحل: ٧٩] بل صرح سبحانه بتسخير كل ما في السماء والأرض كما قال: ﴿أَلَمْ تَرَوْا۟ أَنَّ ٱللَّهَ سَخَّرَ لَكُم مَّا فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِى ٱلْأَرْضِ﴾[لقمان: ٢٠].

---

(١) لم يناقش الشيخ سعود العريفي هذا المشكل عند حديثه عن هذا الدليل في كتابه (الأدلة العقلية النقلية) ص ٢٣٤. وانظر لمعاني الحتمية والنظام كتاب: الوجود بين السببية والنظام لإلياس بلكا ص٢٤، ١٣٨.

وهذا التسخير العام الكوني لا تنتقض دلالته بما نشاهده من اختيار الحيوان وإرادته وأن مشيئته مستقلة عن الجبر المطلق بحيث يتمكن من عمل الشيء أو تركه إذ أن هذه الإرادة إنما هي قوة نسبية لا مطلقة إذ يجد الإنسان الذي هو أوسع الحيوان حيلةً وأكثره دهاءً أنه محدود الإرادة إما دائمًا وإما غالبًا فكم قد أراد أمرًا ولم يتحقق مراده أو تحقق على غير الوجه الذي يريده مما يعني خضوعه لسلطان الله وتسخيره.

خامسًا: دلالة التخصيص:

وهي ما نشاهده من أن أشياء الكون أتت على مقادير وأحوال محددة مع إمكان غيرها مما يعني أن تحققها في كيفية دون كيفية لا يكون إلا لمخصص اختار لها حالًا دون سائر الأحوال الممكنة.

فإن السموات والأرض أتت على عدد محدد مع إمكان أن تكون أكثر أو أنقص والإنسان أتى على أعضاء محددة وصفة خاصة مع إمكان غير هذه الكيفية مما يعني أن اصطفاء هذه المقادير والكيفيات دون غيرها لا يكون إلا لوجود مخصص مختار وهذا في سائر المخلوقات.

وقد وردت هذه الدلالة في عدد من النصوص منها قوله تعالى: ﴿قُلْ أَرَءَيْتُمْ إِن جَعَلَ ٱللَّهُ عَلَيْكُمُ ٱلَّيْلَ سَرْمَدًا إِلَىٰ يَوْمِ ٱلْقِيَٰمَةِ مَنْ إِلَٰهٌ غَيْرُ ٱللَّهِ يَأْتِيكُم بِضِيَآءٍ ۖ أَفَلَا تَسْمَعُونَ ﴿٧١﴾ قُلْ أَرَءَيْتُمْ إِن جَعَلَ ٱللَّهُ عَلَيْكُمُ ٱلنَّهَارَ سَرْمَدًا إِلَىٰ يَوْمِ ٱلْقِيَٰمَةِ مَنْ إِلَٰهٌ غَيْرُ ٱللَّهِ يَأْتِيكُم بِلَيْلٍ تَسْكُنُونَ فِيهِ ۖ أَفَلَا تُبْصِرُونَ ﴿٧٢﴾﴾ [القصص: ٧١ ـ ٧٢].

إذ بالإمكان أن يكون الليل سرمدي الدوام كما بالإمكان أن يكون النهار سرمدي التحقق فلما خص هذا بوقت محدد وهذا بوقت محدد دل على وجود مريد خصص هذا وهذا وقال تعالى: ﴿نَحْنُ قَدَّرْنَا بَيْنَكُمُ ٱلْمَوْتَ وَمَا نَحْنُ بِمَسْبُوقِينَ ﴿٦٠﴾ عَلَىٰٓ أَن نُّبَدِّلَ أَمْثَٰلَكُمْ وَنُنشِئَكُمْ فِى مَا لَا تَعْلَمُونَ ﴿٦١﴾﴾ [الواقعة: ٦٠ ـ ٦١]

فتخصص الموت بوقت محدد عند كل إنسان دليل على مريد خصص ذلك كما أن اختيارهم دون غيرهم مع إمكان التبديل قاض بهذا.

خامسًا: دليل السبر والتقسيم:

سبق الكلام عن السبر والتقسيم والتعريف به عند الكلام عن العلة وجاء هناك باعتباره مسلكًا للكشف عنها والإبانة عن تحققها في الشيء أما هنا فمجيئه باعتباره طريقًا للاستدلال مطلقًا حيث إنه يقتضي حصر الاحتمالات وإبطالها واحدًا واحدًا والإبقاء على الاحتمال الصحيح مما يعني صلاحيته لهذا ولهذا.

والفارق بين الحالين راجع إلى الموضوع المدروس لا إلى بنية المسلك في نفسه واعتماده في القرآن الكريم يعني الجزم بفطريته ويقينيته وسيكون الكلام فيه من جهتين:

الأولى: الاستدلال به على العقائد الدينية:

فقد استعمل القرآن السبر والتقسيم لإثبات بعض المقولات الدينية ومن ذلك إثبات الربوبية التي هي من أهم أركان المعتقد، قال تعالى: ﴿أَمْ خُلِقُوا۟ مِنْ غَيْرِ شَىْءٍ أَمْ هُمُ ٱلْخَٰلِقُونَ ﴿٣٥﴾﴾[الطور: ٣٥] فحصر الأقسام في ثلاثة لا رابع لها وهي:

١ ـ إما أن يُخلقوا من غير شيء.

٢ ـ إما أن يخلِقوا أنفسهم.

٣ ـ أن يكون لهم خالق غير أنفسهم.

فالأولان باطلان ضرورة فلم يبق إلا الثالث وقد سكتت عنه الآية

لظهوره[١] كما أن هذا المسلك مما اعتمده السلف في التقسيمات العقدية حيث اعتمده الإمام أحمد في إبطال عقيدة الحلول حيث قال: (وإذا أردت أن تعلم أن الجهمي كاذب على الله حين زعم أنه في كل مكان ولا يكون في مكان دون مكان فقل له: أليس كان الله ولا شيء؟ فسيقول: نعم فقل له: حين خلق الشيء هل خلقه في نفسه أو خارجًا عن نفسه؟

فإنه يصير إلى ثلاثة أقاويل، واحد منها أن زعم أن الله خلق الخلق في نفسه كفر حين زعم أنه خلق الجن والشياطين وإبليس في نفسه، وإن قال: خلقهم خارجًا عن نفسه ثم دخل فيهم كان أيضًا كفرًا حين زعم أنه في كل مكان وحش قذر رديء وإن قال خلقهم خارجًا عن نفسه ثم لم يدخل فيهم رجع عن قوله أجمع وهو قول أهل السنة)[٢].

فإنه ـ رضي الله عنه ـ حصر الأقسام التي لا يمكن غيرها ثم أبطلها واحدًا واحدًا حتى خلص إلى القول الحق.

الثانية: دليل التمانع:

وقد صاغه كثير من أهل العلم في عبارات غامضة وتلوث ببعض العلائق الكلامية[٣] وحاصله ما يلي:

لو فرضنا أن للعالم خالقين وأراد أحدهما تحريك جسم وأراد الآخر تسكين الجسم نفسه فلا يخلو الأمر من احتمالات:

إما أن تنفذ إرادتهما معًا بحيث يتحرك الجسم ويسكن في وقت واحد وهذا محال لأنه يقتضي الجمع بين النقيضين.

---

(١) انظر: منهج إمام الحرمين في دراسة العقيدة لأحمد العبد اللطيف ص ١٨٤.

(٢) الرد على الجهمية للإمام أحمد بن حنبل ص ٥٣.

(٣) انظر: روح المعاني للآلوسي ١٧/ ٢٥ ـ ٢٦.

وإما أن لا تنفذ إرادتهما بحيث لا يتحرك ولا يسكن وهذا محال لأنه يقتضي رفع النقيضين فلم يبق إلا أن تنفذ إرادة أحدهما وتبطل إرادة الآخر مما يقتضي ضرورةً أن الذي نفذت إرادته هو الرب القاهر والذي بطلت إرادته هو المربوب المقهور!

وبتحليل هذا الدليل يظهر أن بنيته المنطقية ضرب من السبر والتقسيم حيث إنه قسم احتمالات الموضوع ثم أبطلها واحدًا واحدًا مبقيًا على القسم الصحيح ولما كان خاصًا بموضوع الربوبية خُصّ باسم معين مما يعني أنه سبر وتقسيم خاص.

وأما في أساسه العقلي فهو راجع إلى مبدأ عدم التناقض ومن مجموع هذا يتحصل أنه دليل برهاني يقيني فطري.

ومع يقينيته إلا أن النُّظَّار أوردوا عليه بعض الشبهات ومن أهمها:

الشبهة الأولى: جواز اتفاق الإلهين[(١)]:

وقد وجهها ابن رشد الفيلسوف حيث قرر أن التمانع إنما يصح إذا تعاند الإلهان، أما لو اتفقا فلا تمانع!

وهذا الإيراد باطل! إذ أنه حتى في حال الاتفاق على مراد واحد فلا بد أن تتضايق القُدَر وتتزاحم الإرادات بحيث تقع على مراد واحد فإن اتفقا على تحريك جسم فتحرك فإن الحركة إما أن تنسب إليهما معًا بحيث يقال إن حركته من فعل هذا وهي من فعل الآخر في ذات الوقت وهذا ممتنع وإما أن تنسب إلى كل واحد حركته وفي هذا نسبة العجز لكل واحد إذ لا يكون كل واحد تام القدرة وقد فرض الإله تام القدرة!

---

(١) انظر: الكشف عن مناهج الأدلة لابن رشد ص٦٧.

الشبهة الثانية: أن تكون قدرة كل واحد مشروطة بألا يفعل الآخر[(١)]:

ووجه الاعتراض أنه إذا جاز أن يفعل القادر أحد الضدين بشرط ألا يفعل الآخر كي لا يقع الجمع بين الضدين وكان هذا لا يقدح في القدرة فكذلك الحال في فعل أحد الإلهين بشرط ألا يفعل الآخر لا يقدح في القدرة وهو مبطل للتمانع.

وهذا الاعتراض لا يصح إذ أن اختيار القادر لأحد الضدين لا يعني عجزه عن الآخر لو أراده بخلاف الحال في إرادة الخالقين إذ أنه لا يعمل حتى يمكنه الآخر من الفعل وهذا عجز من جهة أن قدرته مشروطة بتمكين الآخر والقدرة المشروطة فيها نوع عجز إذ قد فرض الخالق مطلق القدرة[(٢)].

وموضوع التمانع ـ كما هو ظاهر ـ هو الوحدانية في باب الربوبية إذ تواطأ النظار على هذا وأما إذا استعملت صورة المسلك في موضوع آخر فهو حينئذٍ ضرب من السبر والتقسيم لا يخص باسم معين!

ولما كانت براهين العقيدة الكبرى لابد أن تستند إلى أساس من الوحي فقد استدل على صحة التمانع بعدد من الآيات أظهرها[(٣)] قوله تعالى:

---

(١) انظر: شرح المقاصد للتفتازاني ٤/ ٣٥ ـ ٣٦.

(٢) انظر: الدرء لابن تيمية ٩/ ٣٦٢.

(٣) تابع المتكلمون على إرجاع دليل التمانع إلى قوله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَاۚ فَسُبْحَٰنَ ٱللَّهِ رَبِّ ٱلْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ﴾[الأنبياء: ٢٢]، انظر: الانصاف للباقلاني ص٤٩، والغنية في أصول الدين للمتولي ص ٦٧، والتحقيق أن الآية إنما سيقت لموضوع توحيد الألوهية بينما برهان التمانع إنما يساق لبيان توحيد الربوبية وحينها فالأقرب هو الاستدلال بآية المؤمنون إذ أن آية الأنبياء إنما تدل باللازم بخلاف آية المؤمنون التي هي الأقرب في تأدية المراد انظر: درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ٩/ ٣٦٩ ـ ٣٧٠ والأدلة العقلية النقلية لسعود العريفي ص ٣٣١.

﴿ مَا ٱتَّخَذَ ٱللَّهُ مِن وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُۥ مِنْ إِلَٰهٍ ۚ إِذًا لَّذَهَبَ كُلُّ إِلَٰهٍۭ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَا بَعْضُهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ ۚ سُبْحَٰنَ ٱللَّهِ عَمَّا يَصِفُونَ ﴿٩١﴾ عَٰلِمِ ٱلْغَيْبِ وَٱلشَّهَٰدَةِ فَتَعَٰلَىٰ عَمَّا يُشْرِكُونَ ﴾ [المؤمنون: ٩١ ـ ٩٢].

ففيها الاستدلال على الربوبية إذ بني امتناع تعدد الآلهة على اتصافها جميعًا بصفات الربوبية التي من أظهرها الخلق والقدرة والعلو على كل شيء ووجه دلالة الآية يظهر من جهات:

الأولى: قوله: ﴿إِذًا لَّذَهَبَ كُلُّ إِلَٰهٍۭ بِمَا خَلَقَ﴾.

الثاني: قوله: ﴿وَلَعَلَا بَعْضُهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ ۚ﴾ وعلو بعضهم على بعض يقتضي تميز مفعول كل واحد ولم يحصل هذا فعلم أنه ليس معاندًا له[1].

والحاصل أن التمانع دليل عقلي فطري يقيني وهو من مسالك القرآن والسنة في تقرير العقيدة وتقرير أن التمانع في حقيقته ضرب من السبر والتقسيم.

وبعد هذا التوصيف لمناهج الاستدلال الفطري يتحصل أن القرآن الكريم والسنة المطهرة قد اعتمدت على (قياس الطرد، وقياس العكس، وقياس الأولى والاستدلال بالآيات ـ بمعناها الشامل الذي يتضمن الآيات الكونية والآيات التي جاءت من طريق الأنبياء ـ وأخيرًا السبر والتقسيم) وهذه المسالك القرآنية كلها مسالك فطرية يقينية.

(١) انظر: منهاج السنة لابن تيمية ٣/ ٣١٣ ـ ٣٢٥ حيث أطال في تقرير دلالة هذه الآية على التمانع، وقد ذكر محمد خليل هراس أنه لم يقف على من سبق ابن تيمية على هذا التقرير، انظر: ابن تيمية السلفي لهراس ص٩١.

المطلب الرابع: ضوابط الاستدلال الصحيح

من خلال الشرح السابق لمفهوم العقل ومسالك الاستدلال يظهر أن الاستدلال الصحيح إنما يكون في المسالك الفطرية إذ هي المحققة للمقصود مع استغناءها عن غيرها من المسالك كما أن المسالك الأخرى منحلة إليها محتاجة لها!

ولهذا اقتصر عليها الوحي المطهر واعتمدها في التدليل على المطالب العقدية والفقهية التشريعية.

إلَّا أن الخروج عن هذه المسالك إلى المسالك الصناعية النظرية والاستدلال بها منه ما هو رجوع إلى قياس صحيح ومنه ما هو رجوع إلى قياس باطل إذ يمكن اعتماد المقاييس الصناعية بشروط وضوابط تجعلها مقاييسًا صحيحة وتحمي المستدل من الوقوع في الاستدلال الخاطئ.

والإحالة إلى هذه الأقيسة الصناعية ربما جاء لأغراض نفسية أو علمية إذ أن من النفوس من تعودت على التشقيق والتقعر ولا يسكن هذا الصنف إلا حين يعاني التنقيب في المسالك المعقدة بينما تنفر نفسه من الأدلة الفطرية المباشرة وحينها يكون الاستدلال على مثل هذا الضرب من الناس إنما جاء تلبية لحاجة تربوية نفسية كما أن الجسم الذي تعود أكل السموم ربما لا يرجع إلى الفطرة السليمة إلا حين يعطى ما اعتاد عليه مع تقليله شيئًا فشيئًا حتى يرجع إلى الفطرة الآدمية الصحيحة.

كما أن الأقيسة التي يبتكرها الناس وتكتشفها الأمم لا يمكن أن تكون باطلة جميعها إذ لا يعقل أن يسير الناس على مناهج تضبط لهم علومهم ومعارفهم وثقافاتهم إلا وعندهم من الحق ما ضمن لهم البناء والعطاء وإن

كان فيها نوع تطويل وتكلف ومن هنا فيكون الاعتماد على المقاييس الفطرية مطلقًا والصناعية بشروط.

وللاستدلال الصحيح شرطان: وجودي وعدمي.

أولًا: الشرط الوجودي:

والشرط الوجودي تقوم صحته على جانبين: أحدهما متعلق بصورة الدليل وهو تحقيق خاصية التلازم والثاني متعلق بمادة الاستدلال وهو القيمة المعرفية للمضمون.

أ ـ التلازم:

سبق في الكلام عن خاصية الاستدلال من خصائص العقل أنها راجعة إلى التلازم وأن التلازم بين الدليل والمدلول هي البنية المنطقة لعملية الاستدلال الصحيح.

وإن هذه العلاقة قد ضيقها المنطق الصوري حين حصرها في علاقة التداخل(التضمن والمطابقة) وترتب على هذا التضييق اهمال الأضرب الأخرى من الاستدلالات الصحيحة كالاستقراء والتمثيل وغيرهما بينما وسع الحسيون الاستدلال حتى أدخلوا فيه كل أمرين متعاقبين كتداعي الأفكار وترتب على هذا التوسيع إدخال كثير من العلاقات التي ليس فيها أي استدلال صحيح.

وقد سبقت الإشارة ـ أيضًا ـ إلى أن الدراسات الوصفية للبحوث المعرفية قررت سبق ابن تيمية ـ رحمه الله ـ إلى الكشف بوضوح عن خاصية التلازم

قبل أن يقرره الدرس المنطقي المعاصر[(١)] وبسبب كلامه المحرر في هذه القضية فسأذكر أهم مسائل فكرة التلازم التي هي البنية المنطقية للاستدلال الصحيح فيما يلي:

١ ـ إن التلازم هو ضابط الدليل يقول ابن تيمية: (الضابط في الدليل أن يكون مستلزمًا للمدلول فكل ما كان مستلزمًا لغيره أمكن أن يستدل به عليه...)[(٢)].

وهذا متحقق في كل دليل صحيح وإن سمي بأسماء مختلفة يقول ابن تيمية: (كل دليل في الوجود هو ملزوم للمدلول عليه ولا يكون الدليل إلا ملزومًا ولا يكون ملزوم إلا دليلًا فكون الشيء دليلًا وملزومًا أمران متلازمان وسواء سمي ذلك برهانًا أم حجة أو إمارة أو غير ذلك)[(٣)].

٢ ـ إن التلازم يكون في الوجود والعدم والسلب والإيجاب فكل دليل (مستلزم لمدلوله لزومًا واجبًا ولا ينفك عنه بحال وسواء كان الملزوم المستدل به وجودًا أو عدمًا فقد يكون الدليل وجودًا وعدمًا ويستدل بكل منهما على وجود وعدم فإنه يستدل بثبوت الشيء على انتفاء نقيضه وضده ويستدل بانتفاء نقيضه على ثبوته ويستدل بثبوت الملزوم على ثبوت اللازم وبانتفاء اللازم على انتفاء الملزوم)[(٤)].

وفي هذا أمران أولهما: أن علاقة التلازم لا تتخلف بحال مما يعني أن

---

(١) انظر: تجديد المنهج لطه عبدالرحمن ص ٣٥٢، والمنهج المعرفي عند ابن تيمية للدعجاني ص ٣١٤ ـ ٤٢٠.

(٢) الرد على المنطقيين ابن تيمية ص ٢٠٨.

(٣) درء التعارض لابن تيمية ١٠/ ١٢٢.

(٤) الرد على المنطقيين لابن تيمية ص ٢٠٩.

لها طبيعة الضرورة وهي التي سبق بيانها أما بالضرورة العقلية أو الضرورة المركبة من عمل العقل والحواس معًا مما يعني أن علاقة التلازم مسكونة بكل الجدل الكلامي في السببية ومشكلات المناهج المعرفية والمنطقية والثانية: أن الإيجاب والسلب ليست شيئًا غير العلاقة المنطقية في قياس الطرد والعكس فإذا وجد الملزوم وجد اللازم وهذا هو الطرد وإذا انتفى اللازم انتفى الملزوم وهذه هي علاقة العكس على ما سبق بيانه.

٣ ـ التلازم منه ذهني ومنه واقعي(١):

والذهني هو التلازم الذي لا يقف إثباته على أي أمر في الخارج وإنما يجزم العقل به لأمور راجعة لطبيعة العقل نفسه ولا يكون هذا إلا في صور الأقيسة وأشكالها ومن أظهر تجلياته المنطق الصوري والرياضيات إذ أن التلازمات الحاصلة بين مسائلها إنما هي أمور ذهنية محضة.

وأما التلازم الواقعي فهي العلاقة الاستدلالية التي لا ينفرد العقل فيها بالعمل الاستدلالي وإنما يشترك العقل مع المعطى الحسي الذي يمده بالمعرفة الكافية ليقف على خصائص الأشياء وما يترتب عليها من آثار معينة.

٤ ـ قصد المستدل وأحواله:

وقصد المستدل يقود إلى سؤال معرفي مفاده: هل التلازم بين الدليل والمدلول صفة ذاتية في الدليل نفسه أم هي صفة إضافية راجعة إلى المستدل؟

فبينما يذهب المنطق الصوري إلى اعتبار التلازم خاصية ذاتية في الدليل تتحقق دلالته بمعزل عن المستدل ومضمون الدليل يقف ابن تيمية رافضًا لهذا الإطلاق إذ من الأدلة ما تتوقف دلالته على الأحوال المقارنة لعملية

---

(١) انظر: الرد على المنطقيين لابن تيمية ص ٣٩٥.

الاستدلال من المستدِل (الفاعل) والمستدَل له (المفعول) والدليل نفسه والشروط الأُخرى التي يتم اختيار القدر المناسب منها لإتمام عملية الدلالة.

وقد ذهب بعض الباحثين إلى أن ابن تيمية يقف عن النقيض مع الموقف الأرسطي فإذا كان المناطقة يحصرون التلازم في مجرد الدليل باعتباره صفة ذاتية للدليل يرى هؤلاء أن ابن تيمية يرجعه إلى صفات إضافية[١].

والتحقيق أن التلازم منه ما هو ذاتي في الدليل ومنه ما تتوقف دلالته على اشتراطات أخرى إذ تنقسم الأدلة إلى ما يدل بنفسه ومنها ما يدل بقصد المستدل والدليل الذي يدل بنفسه يعني ذاتية الاستلزام بخلاف ما يدل بقصد المستدل كالمواضعات والاصطلاحات ونحوها.

٥ ـ إن الإلزام منه برهاني ومنه جدلي:

وتظهر ثمرة هذا التفريق حين نجد أن المتكلمين في طريقتهم الجدلية يكتفون بمجرد الاحتجاج بالمقدمة التي يسلم بها الخصم سواءً كانت برهانية أم لا! ويذكر بعضهم أن هذه هي طريقة القرآن الكريم.

يقول الغزالي: (ومن خاصية المجادلة أنه يكفي فيه أن يكون الأصلان مسلمين من الخصم مشهورين عنده وإن أمكن الشك فيه لغيره فإن النتيجة تلزمه إذا كان هو معترفًا به وأكثر أدلة القرآن تجري على هذا الوجه فإن صادفت من نفسك إمكان الشك في بعض أصولها ومقدماتها فاعلم أن المقصود بها محاجة من لم يشك فيه)[٢].

وما نسبه الغزالي للقرآن ليس بصحيح فإن القرآن إنما جاء لهداية العباد

---

(١) انظر: منهج ابن تيمية المعرفي لعبد الله الدعجاني ص ٣٢٥.

(٢) القسطاس المستقيم للغزالي ضمن مجموعة القصور العوالي ١/ ٣٣.

فهو لا يبني لوازمه إلا على المقدمات الصحيحة في نفسها وهذا يعني أن الإلزام يقصد به مقصدان:

إما إحقاق الحق وتثبيته فهذا لابد أن يكون على مقدمة صحيحة وإما أن يقصد به تبكيت الخصم وإلزامه بمآلات قوله وهذا هو الإلزام الجدلي الذي وإن لم يقم دليلًا على الحق فإنه يكشف فساد قول الخصم وتناقضه.

يقول ابن تيمية: (والله تعالى لا يأمر المؤمنين أن يجادلوا بمقدمة يسلمها الخصم إن لم تكن علمًا فلو قدر أنه قال باطلًا لم يأمر الله أن يحتج عليهم بالباطل لكن هذا قدر يفعل لبيان فساد قوله وبيان تناقضه ولا لبيان الدعوة إلى القول الحق والقرآن مقصوده بيان الحق ودعوة العباد إليه)[1].

ب ـ مادة الدليل:

سبق بيان أن المضمون الواحد ربما جاء في صورة قياس شمول وربما جاء في صورة قياس تمثيل وإن العبرة حينها بهذا المضمون لا بالشكل النسقي للدليل مما يعني أن قطب الرحى في الاستدلال راجع إلى مادة الدليل لا مجرد صورته.

ومادة الاستدلال هي المقدمات التي يستند إليها الاستدلال[2].

وقد قسم المناطقة مواد القياس إلى ثلاثة أصناف: صنف القضايا اليقينية الواجب قبولها وهي: (الأوليات، والحسيات، والمجربات، والمتواترات)، وقسم القضايا الظنية وهي: (المشهورات، والمسلمات، والظنيات)، وقسم

---

(١) الرد على المنطقيين ص ٤٦٨.

(٢) انظر: المنطق القديم عرض ونقد لمزروعة ص ٢٩٨

القضايا المشبهة باليقينية والمشبهة بالظنية وهي (الوهميات، والمغالطات) وهذه القسمة مقبولة من حيث المبدأ وإنما وقع النزاع في آحاد القضايا هل هي من هذا القسم أم من هذا القسم؟[١]

فقد نازع شيخ الإسلام ابن تيمية المناطقة في المشهورات والمتواترات حيث يرى المناطقة أن المشهورات لا تدخل في اليقينيات وبالتالي لا تصلح أن تكون مادة للبرهان كما ذهب المناطقة أيضًا إلى أن المتواترات وإن كانت برهانية إلا أنها لا تقوم بها الحجة على المخالف[٢].

إلا أن هذا النزاع لا يؤثر على أصل المبدأ من جهة أن العبرة في مادة القياس بثبوتها وصحتها إذ متى ما اتكأ الاستدلال على مضمون صحيح كان الاستدلال صحيحًا وأما إذا لم يقم على مقدمة صحيحة فإن الاستدلال لا يكون صحيحًا حتى ولو كانت العلاقة بين مقدماته في صورة صحيحة.

فإذا قال المستدل:

فلان مصاب بالجنون، وكل مصاب بالجنون تلبسه الجن، إذن فلان تلبسه الجن.

فإن العلاقة الصورية بين المقدمات علاقة صحيحة إذ أن المقدمة الصغرى متضمنة في الكلية بكاملها مما يعني تحقيق صورة القياس لعلاقة التضمن التي هي يقينية بلاشك إلا أن النتيجة باطلة لا بسبب صورة القياس وإنما بسبب بطلان المقدمة الكبرى وبطلانها راجع لمادتها إذ لا يلزم أن المصاب بالجنون

---

(١) انظر: المنطق القديم لمزروعة ص ٣٠٠ ـ ٣١١.

(٢) انظر: الرد على المنطقيين لابن تيمية ص٣٩٩ ـ ٤٣٧ وتجديد المنهج في تقويم التراث ص٣٥٤ ـ ٣٥٦.

يكون بسبب تلبس الجن إذ ربما كان لمرض عضوي!

قال ابن تيمية: (فإن إفادة الدليل لليقين أو الظن ليس لكونه على صورة أحدهما دون الآخر بل باعتبار تضمن أحدهما لما يفيد اليقين. فإن كان أحدهما اشتمل على أمر مستلزم للحكم يقينًا حصل به اليقين وإن لم يشتمل إلا على ما يفيد الحكم ظنًا لم يفد إلا الظن)(١).

وقد سبق في الكلام عن إرجاع قياس الشمول إلى التمثل بيان غلط من جزم بيقينية الشمول وظنية التمثيل بناء على عدم اعتماد هذا الضابط.

ثانيًا: الشرط العدمي:

لا عبرة في الدليل بالأشكال والمصطلحات.

لما كان الاستدلال منه شق راجع لنظام العقل وشق راجع للعبارة التي يخرج فيها الاستدلال ظن المناطقة أن الاستدلال محصور في نظمٍ شكلية للاستدلال بعبارات واصطلاحات خاصة!

وبناء على هذا الظن حصروا صور الأدلة في اشكال خاصة وعبروا عن هذا باصطلاحات معينة.

يقول ابن تيمية: (إما أن يكون الاعتبار بما ذكروه من صور الأشكال ولفظها أو بما ذكروه من المعنى فإن كانت العبرة بالصورة لم يكن تخصيص صورة الدليل بخمسة أو ستة صوابًا إذ كان يمكن تصويره بصور كثيرة متنوعة.. وإن كانت العبرة بالمعنى كان ذلك أدل على فساد ما ذكروه فإن المعنى هو أن يكون ما يستدل به مستلزمًا لما يستدل به عليه سواء كان مقدمة أو مقدمتان أو

---

(١) الرد على المنطقيين لابن تيمية ص ٢٥٥.

أكثر وسواء كان على الشكل والتركيب الذي ذكروه أو غيره)[١]. وهذا يعني عدم الاعتماد على مجرد الأشكال والمصطلحات.

أ ـ الأشكال:

اقتصر المناطقة في الاستدلال على قياس الشمول ثم حصروا العلاقة بين مقدماته على علاقة التداخل كما حصروا العناصر التي يتركب منها القياس على ثلاثة عناصر ثم اشترطوا أن يتركب القياس من مقدمتين وهو شرط لا أساس له إذ أن عدد المقدمات راجع إلى حاجة الاستدلال فربما اكتفى بمقدمة واحدة وربما كانت أكثر وكل هذا يعني أن المناطقة إنما اشتغلوا على أشكال القياس دون الاعتناء بمضمونه المعرفي وهي اشتراطات لا تلزم جميع الناس.

ب ـ المصطلحات:

وكما لا عبرة بمجرد صورة الدليل فكذلك لا عبرة بالمصطلحات وإنما العبرة بمضامينها المعنوية مما يعني أن القيمة المعرفية إنما تكمن في المعاني لا في مجرد الألفاظ يقول ابن تيمية: (النظر العقلي إنما يكون في المعاني لا في مجرد الاصطلاحات)[٢].

وبناء على هذا لا يقبل الاصطلاح إلا حين يتم التأكد من معناه وتحديد المراد به الأمر الذي يقتضي تحليل المصطلحات والكشف عن مخزونها العقلي والثقافي وقد دعى شيخ الإسلام إلى تحليل المصطلحات قبل البناء عليها وذلك مثل مصطلحات: التركيب والجوهر والجهة والحيز والجسم

(١) الرد على المنطقيين ص ٣٤٢.

(٢) درء تعارض العقل لابن تيمية ١٠/ ١٨٥.

وهي مصطلحات تمت في الفكر الكلامي في مقولات دينية كبرى تتعلق بالوحدانية والنبوات واليوم الآخر، ولهذا قال ابن تيمية: (يجب على من يريد كشف ضلال هؤلاء ـ أي المتفلسفة ـ وأمثالهم أن لا يوافقهم على لفظ مجمل حتى يتبين معناه ويعرف مقصوده ويكون الكلام في المعاني العقلية المبينة لا في معان مشتبهة بألفاظ مجملة واعلم أن هذا نافع في الشرع والعقل)[١].

وإذا كان الدليل لا يتأثر بشكل خاص أو اصطلاح معين فإن هذا لا يعني إهمال كل ذلك مطلقًا وإنما يتم الاهتمام بالأشكال والمصطلحات من جهتين:

الأولى: حين المقارنة بين شكل وشكل أو اصطلاح واصطلاح، وحينها فينظر في الأشكال والمصطلحات من حيث وفاء كل واحد بمقصود الدليل فيختار الأنسب والأولى والأقوى.

والثانية: إن الاهتمام بها ربما جاء لأغراض تربوية وذلك إذا علم أن بعض النفوس لا تسلم إلا إذا جاءها الدليل في صورة معينة واصطلاح خاص فإن المنطقي ضيق العطن ربما جاءه الدليل في شكل قياس تمثيل وقد عود نفسه أن قياس التمثيل ظني الدلالة فإذا جاءه في صورة قياس شمول سكنت نفسه وسلم لذلك وحينها فيسلك معه ما عرفه واعتادت نفسه عليه وكذلك الاصطلاحات إلا أن هذا لا صلة له بالقيمة المعرفية للاستدلال وإنما هي أمور فنية وتربوية.

(١) الدرء لابن تيمية ١٠/٢٩٦.

فهرس الموضوعات

تنسيق وإخراج وتنفيذ طباعي الدولية للتعهدات الطباعية ـ سمير الماضي ـ جوال ٠٥٩٦٥٩٥٦٢٩٥٠٤ ٠٠٩٦٦٥٩٥٦٢٩٥٠٤